

Narodna in univerzitetna knjižnica
v Ljubljani

77
576
241841

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM SLOVENICA

RAZPIS ZA FILOLOŠKE IN LITERARNE VEDE
CLASSIS II: PHILOLOGIA ET LITTERAE

ZBORNİK INŠTITUTA ZA SLOVENSKO NARODOPISJE

TRADITIONES

ACTA INSTITUTI ETHNOGRAPHIAE SLOVENORUM

5—6

1976—1977



LJUBLJANA

1979

TRADITIONES

ZBORNİK INŠTITUTA ZA SLOVENSKO NARODOPIŠJE
PRI SLOVENSKI AKADEMIJI ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ACTA INSTITUTI ETHNOGRAPHIAE SLOVENORUM
AB ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM SLOVENICA CONDITI

UREJA

MILKO MATIČETOV

REDIGIT

MILKO MATIČETOV

IZHAJA ENKRAT LETNO — QUOTANNIS SEMEL EDITUR
NOVI TRG 3/III, YU-61001 LJUBLJANA, P. P. 323, TEL. 23 961

NAROČILA — PRAENOTATIONES: BIBLIOTEKA SAZU, NOVI TRG 5/I,
YU-61001 LJUBLJANA, P. P. 323, TEL. 23 961

IZDAJE

INŠTITUTA ZA SLOVENSKO NARODOPIŠJE

PUBLICATIONES

INSTITUTI ETHNOGRAPHIAE SLOVENORUM

A. DELA — OPERA

- (1) Ivan Grafenauer: Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu (*Zusammenfassung: Slowenische Sagen von Matthias Corvinus*). Ljubljana 1951, 262 pag. din 5.—
- (2) Josip Dravec: Glasbena folklor Prekmurja (*Summary: Musical Folk-Lore of Prekmurje*). Pesmi — Songs. Ljubljana 1957. LIX + 399 pag. din 14.—
- (3) Alpes Orientales (I) Acta primi conventus de ethnographia Alpium Orientalium tractantis, Labaci 1956. Ljubljana 1959 200 pag. + XII tab. din 10.—
- (4) Milko Matičetov: Sežgani in prerajeni človek (*Zusammenfassung: Der verbrannte und wiedergeborene Mensch*), Ljubljana 1961, 277 pag. din 24.—
- (5) Niko Kuret: Ziljsko štehvanje in njegov evropski okvir (*Résumé: La Quintaine des Slovènes de la Vallée de Zilia [Gailtal] et son cadre européen*). Ljubljana 1963, 212 pag. din 23.—
- (6) Zmaga Kumer: Balada o nevesti detomorilki (*Summary: The Ballad of the Bride-Infanticide*). Ljubljana 1963. 126 pag. din 19.—

TRADITIONES 5—6, 1976—1977:

KURETOV ZBORNIK

MISCELLANEA NIKO KURET

KURETOV ZBORNIK
MISCELLANEA NIKO KURET

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM SLOVENICA

RAZRED ZA FILOLOŠKE IN LITERARNE VEDE
CLASSIS II: PHILOLOGIA ET LITTERAE

ZBORNİK INŠTITUTA ZA SLOVENSKO NARODOPISJE

TRADITIONES

ACTA INSTITUTI ETHNOGRAPHIAE SLOVENORUM

5—6

1976—1977



LJUBLJANA
1979

241841

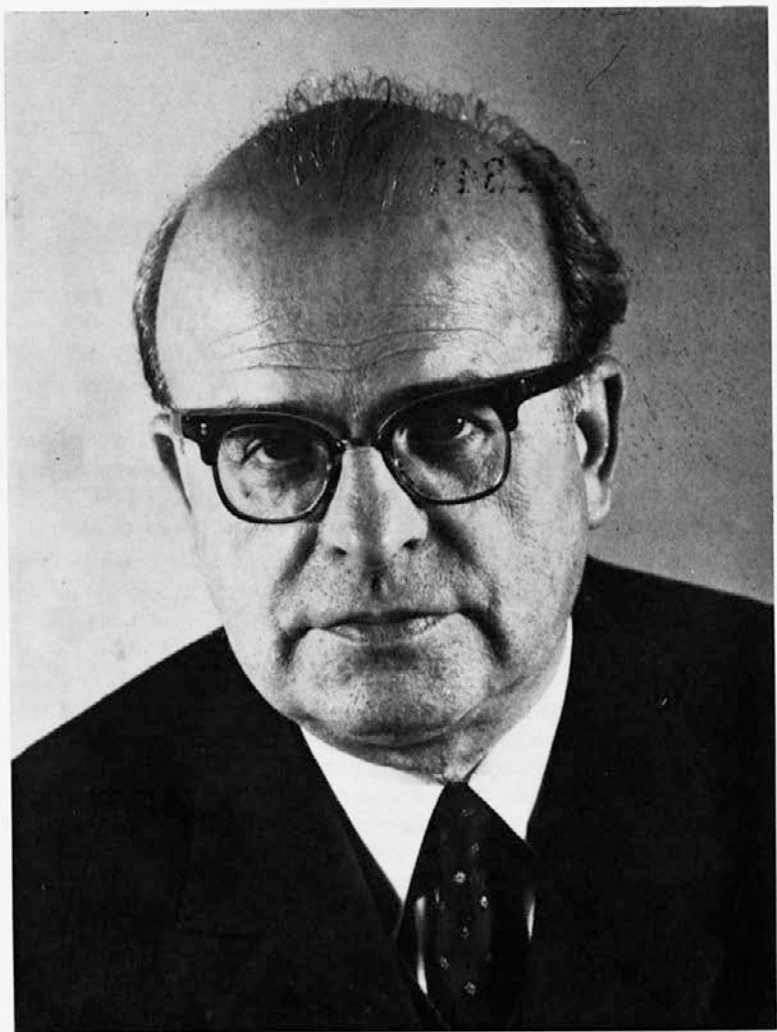


6 -VIII- 1979

0 VII 12 - VIII 11 - 533

SPREJETO NA SEJI
RAZREDA ZA FILOLOŠKE IN LITERARNE VEDE
SLOVENSKE AKADEMIJE ZNANOSTI IN UMETNOSTI
DNE 3. FEBRUARJA 1978
IN NA SEJI PREDSEDSTVA
DNE 9. FEBRUARJA 1978

Tiskano s subvencijo Raziskovalne skupnosti Slovenije



N. D. Jones

Zivljenjski mejniki so kakor kamni-počivala ob cesti. Popotniku dajejo priložnost, da za hip sede, si otare znojno čelo, se ozre na prehojeno pot, pa spet vstane in naravna pogled in korak naprej, ko da mu je žal postanka.

Niko Kuret, ki smo ga ob sedemdesetletnici (1976) sklenili počastiti z zbornikom znanstvenih spisov, se nam medtem ni niti malo postaral. Le kako bi mogel, ko pa ni in ni bilo na spregled knjige, kjer naj bi bil med drugim zapisan tudi njegovega rojstva god. Res mu ni kazalo drugače, kakor da počaka — duševno mlad — na objavo, ki je zdaj vendarle na pragu. Upajmo, da nam bo ob prejemu prvega tiskanega izvoda zbornika spregledal ne ljubo zamudo, pred katero smo se znašli in lep čas stali brez moči.

V slovenskem narodopisju je vezilo take vrste doslej doživel samo Niko Županič. Vmes je štirideset let, pa se je nekako naključilo, da bosta zbornika z letnicama izida 1939 in 1979 morda še zgovoren primerjalni dokument za presojo stanja naše stroke takrat in danes.

Besede »naša stroke« seveda ne jemljemo togo, zaprto, cehovsko. Podobno kot 1939 v Županičevem zborniku se tudi v današnjem Kuretovem oglašajo — celo v večjem številu — zastopniki drugih strok. Ne le iz poklicne solidarnosti, prijateljstva, spoštovanja ali drugačne povezave z jubilentom, ampak prav gotovo tudi zato, ker so s svojim sodelovanjem želeli poudariti, da jim narodopisje (etnografija — etnologija) ni španska vas, temveč skrbno spremljajo njene dosežke. To so prepričljivo pokazali arheologi, zgodovinarji — tudi pravni in umetnostni, pa še geografi, slavisti (tako z lingvističnimi kakor z literarnozgodovinskimi prispevki), germanisti in romanisti (iz vrst zadnjih izhaja tudi jubilent!). Ne gre le za interdisciplinarnost kot tako, tu so ne nazadnje prijemi pri reševanju vprašanj, ki multidisciplinarno obljublajo marsikaj novega, mikavnega, pomembnega.

Bister zgodovinar slovenskega narodopisja bo lahko še in še odkrival podobnosti in razločke med jubilejnima zbornikoma dveh Nikov 1939 in 1979. V času med tema letnicama je prišlo do velikega kvalitetnega premika, ko je bila naša disciplina s stolico na univerzi institucionalizirana, tako da danes delovnih moči ni treba več iskati z lučjo iz vrst ljubiteljev samoukov. Čeprav se nikdar ne oglasijo vsi povabljeni, bo vseeno najbrž simptomatično število slovenskih piscev pri obeh zbornikih: nasproti 19 iz leta 1939 danes 31, pri čemer lahko z veseljem podčrtamo, da so zraven tudi imena žensk — kar sedem.

Nosili bi kamenje na Kras, če bi hoteli kaj dodajati k temu, kar je na uvodnem mestu o jubilarantu tako tehtno povedal Vilko Novak.

Pač pa moramo omeniti, da smo po juniju 1977, ko je bila redakcija tega dvojnega letnika *Traditiones* zaključena, prejeli tri prispevke, prav tako namenjene za objavo v »Kuretovem zborniku«, kamor pa jih žal nismo mogli več uvrstiti. Prispevke so poslali:

Nikola Bonifačić Rožin, Tragom narodnih ručnih lutaka u Hrvatskoj, Bosni, Hercegovini i Srbiji.

Emilijan Cevc, Najstarejša upodobitev glave Janeza Krstnika na Slovenskem.

Radoslav Hrovatin, Navade ob »žegnu« pri Zilji.

Prinesli jih bomo v letniku 7—8 (1978—1979) in morda jim bo sledil še ta ali oni izmed obljubljenih člankov, saj bo natis te knjige bržkone spodbudil k pisanju še koga.

V imenu uredništva *Traditiones*, ki je — razumljivo — dalo Kuretu ob njegovem jubilejnem zborniku začasni dopust, izrekam bolj kot željo prepričanje, da bo naš tovariš Niko po »pavzi« spet krepko poprijel za delo pri oblikovanju tega periodičnega glasila, ki je nastalo prav na njegovo pobudo.

V Ljubljani, maja 1979

Milko Matičetov

Vilko Novak, Etnološko delo Nika Kureta [<i>De opera a Niko Kuret ethnologiae navata</i>]	11
Bibliografija etnoloških objav Nika Kureta [<i>Conspectus bibliographicus</i>] (Helena Ložar-Podlogar)	18
*	
Rosica Angelova-Georgijeva, Otroške igre v bolgarski folklori — <i>Kinderschauspiele im bulgarischen Volkskunde</i>	31
Mirko R. Barjaktarović, O Plavu četrnaestoga stoleća — <i>Plav im vierzehnten Jahrhundert</i>	41
Angelos Baš, O zemljiški lastnini in delu v Slovenskih goricah med svetovnjima vojskama — <i>Ueber das Grundeigentum und die Arbeit in den Slovenske Gorice zwischen den beiden Weltkriegen</i>	47
Pavle Blažnik, Etnografski pobirki iz loških deželskosodnih protokolov 17. stoletja — <i>Einige volkskundliche Daten aus den Landsgerichtsprotokollen von Škofja Loka (17. Jh.)</i>	55
Giovanni Battista Bronzini, I Kirghisi e Leopardi — <i>Kirgizi in G. Leopardi</i>	59
Tone Cevc, Otroške živalske igrače — »buše« — »Buše«, <i>Tiere darstellendes Kinderspielzeug</i>	69
Alberto Mario Cirese, Note sui proverbi di preferenza — <i>Misli o preferenčnih pregovorih</i>	79
Jože Dular, Nekaj zapisov o pustovanju v Metliki — <i>Einige Nachrichten über das Faschingstreiben in Metlika</i>	89
Majda Fister, Rezbarji vratnih kril na Gorenjskem — <i>Geschnitzte Tierflügel in Oberkrain (Gorenjsko)</i>	99
Stane Gabrovec, Nekateri aktualni problemi situlske umetnosti — <i>Einige aktuelle Probleme der Situlenkunst</i>	115
Ivan Gams, Bajeslovna izročila o jamah in vodah na Krasu — <i>Sagenüberlieferungen über Grotten und Gewässer des Karstes</i>	125
Evel Gasparini, Il labirinto (igra kriva) — <i>Labirint (igra kriva)</i>	133
Milovan Gavazzi, Predsvadbeno »hoditi po pitanju« — <i>Ein südslawisch-westslawischer vorhochzeitlicher Umgangsbrauch</i>	139
Helge Gerndt, Gedanken zum Festwesen der Gegenwart — <i>Misli o praznovanju v sodobnosti</i>	153

Jože Gregorič, Navade in razvade v Krški dolini leta 1770 — <i>Gebräuche und schlechte Angewohnheiten in Krkatal im Jahre 1770</i>	163
Bela Gunda, Semiotische Probleme in der ungarischen Volkskultur — <i>Semiotiski problemi v madžarski ljudski kulturi</i>	171
Jože Kastelic, Zlata koklja s piščeti — <i>Die goldene Henne mit den Küchlein</i>	177
Bratko Kreft, Dramatska struktura Drabosnjakove »Komedije od zgubljeniga sina« — <i>Die dramatische Structur Drabosnjaks »Komödie vom verlorenen Sohn«</i>	185
Naško Križnar, Blúmarji ali pustóvi? — »Blúmarji« o »pustóvi«?	195
Spiro Kulišić, Dabog i nebeski bog u svjetlu novijih istraživanja — »Dabog« et le Dieu céleste á la lumière des recherches récentes	203
Zmaga Kumer, Pesem nočnega čuvaja na Slovenskem — <i>Das Nachtwächterlied im slowenischen Raum</i>	211
Lino Legiša, Svetokriškemu na rob — <i>Dem Svetokriški auf den Rand geschrieben</i>	223
Rado Lencek, O dialektično mešanih besedilih ljudskih pesmi — <i>On dialectally mixed texts of oral tradition</i>	229
Helena Ložar-Podlogar, Pust na Banjški planoti — <i>Der Fasching auf der Banjšice-Hochebene</i>	237
Dušan Ludvik, O preletu žerjavov. (Pozdravne pesmi in plesi) — <i>Vom Kranichzug. (Grusslieder und Tänze)</i>	251
Marija Makarovič, Govorica noše na primeru Predgrada v Poljanski dolini ob Kolpi — <i>Die Aussagekraft der Tracht von Predgrad im Poljane-Tal an der Kolpa</i>	265
Milko Matičetov, Bedenice. Imena, pesniško in obredno izročilo o tem cvetju na Slovenskem in pri sosedih v hrvaški Istri — <i>Bedenice. Namen, poetische und brauchtmliche Ueberlieferungen hinsichtlich der... wildwachsenden Narzissen</i>	277
Peter Petrù, Plastika petelinčka z vrha hišaste žare iz Kaplje vasi pri Tržišču — <i>Plastik eines Hähnchens auf der Spitze einer Hausurne aus Kaplja vas bei Tržišče</i>	301
Mirko Ramovš, Ples na Anževo v Predgradu — <i>Winterliches Tanz-Brauchtum in Predgrad</i>	305
Georg R. Schroubek, Festwunsch im Festbrauch. Formelgut und Eigenschöpfung in den Briefen einer volkstümlichen Schreiberin — <i>Voščila o praznikih. Образci in lastna ustvarjalnost v pismih preproste žene</i>	313
Mitja Skubic, Primerjava, začetna stopnja metafore — <i>Comparazione: pre-stadio della metafora</i>	323
Viktor Smolej, Nesrečna nočna pot zaradi stave. Slovenske variante k AT 1676 B — <i>Tragischer Nachtgang infolge einer Wette. (Slovenische Varianten zu AT 1676 B)</i>	329

Jože Stabej, Predhodnice Nove Crainske pratice na lejtu 1741 — <i>Vorgänger der Nova Crainska Pratica na lejtu 1741</i>	334
Marija Stanonik, Beneškoslovenska pastoralka »Naš božic« — »Naš božic« — <i>un testo drammatico dalla Slavia veneta</i>	337
Fanči Šarf, Porod in nega dojenčka v luči socialno higienskih razmer — <i>Geburt und Säuglingspflege im Licht sozial-hygienischer Verhältnisse</i>	345
Jaroslav Šašel, Aditus ad aquam. K študiju pastirstva in transhumance na tleh Velebita in Julijskih Alp v antiki — <i>Aditus ad aquam</i>	335
Sergij Vilfan, Poročni običaji — viri pravne zgodovine? — <i>Sind Hochzeitsbräuche Quellen der Rechtsgeschichte?</i>	361
Robert Wildhaber, Tierparadies und Tierhimmel — <i>Živalski raj in živalska nebesa</i>	369
Pavle Zablatnik, Nov slovenski rokopis o Ahasveru — <i>Eine neue Ahasverhandschrift</i>	337
Marijan Zadnikar, Stiški Mihael in Lahovče — <i>Michael, Stična und Lahovče</i>	387
Slobodan Zečević, Jasenak — <i>La fraxinelle</i> (Dictamnus albus L.)	395
Sinja Zemljič-Golob, Izdelovanje rumenih sveč v Solčavi — <i>Die Erzeugung gelber Kerzen in Solčava</i>	401
Sodelavci tega zbornika — <i>Collaboratores huius voluminis</i>	407

Ta zbornik vsebuje 44 fotografij med tekstem; 13 izvornih risb in pet posnetkov starejših risb, 4 faksimile (3 rokopise, 1 napis), 4 karte, 9 notografiranih napevov, 3 kinetograme, 1 tloris — vse med tekstem; 1 prilogo na umetniškem papirju.

*

Samostojna slikovna pričevanja o Kuretovem delu (brez zveze s prispevki na prejšnjih ali kasnejših straneh):

Ob pripravljalnem sestanku za ustanovitev SIEF (Bonn, 24. 4. 1964)	68
Med snemanjem kolednih pesmi (Šentanel pri Prevaljah, 2. 2. 1958)	162
Pogovor o Pehtri s F. Razingerjem (Pod Korenom, 5. 1. 1967)	322
Postanek nekje na poti po Koroškem (Mežiška dol., febr. 1958)	376

Umetniški slike, reproducirani — črnobelo — med besedilom:

Gvidon Birolla, Klic nočnega čuvaja	219
Lojze Spacal, Rojstvo [na Krasu, 1946]	349

Fotografije: Nikolaj Kolev, (Naško Križnar), Sezdalin Kulev, Roger Lecotté, Helena Ložar-Podlogar, Carmen Narobè, Neznani avtorji (iz družinskih albumov, zasebnih ali muzejskih zbirk), Boris Orel, Božo Štajer, (Marijan Zadnikar).

Izvirne risbe: Peter Fister (10), Roman Hribar (1), Ana Kindlová (1), Anica Sirk (1).

Tloris: Marijan Zadnikar.

Karte: Ivan Gams, Zmaga Kumer, M. Matičetov in S. Zemljič-Golob.

Plesi v Labanovi pisavi: Mirko Ramovš, Marija Šuštar.

Prevodi povzetkov:

1. Avtorji M. Gavazzi, Z. Kumer, R. Lencek, H. Ložar-Podlogar, D. Ludvik, M. Skubic, J. Stabej, J. Šašel, S. Vilfan, P. Zablatnik in S. Zemljič-Golob so oddali besedila že v tujem jeziku; — 2. v *francoščino* je besedili na str. 210 in 400 prenesla Sonja Stergaršek; — 3. *italijanščina* na str. 202 in 344 je delo M. Matičetovega; — 4. v *nemščino* sta prestavljala: a) str. 40, 46, 54, 58, 78, 98, 131, 276 in 312 Nuša Kukman; — b) str. 114, 124, 170, 194, 228, 304, 333 in 352 dr. Franjo Smerdù; — 5. po tujih predlogah sta povzetke pretopila v *slovenščino*: a) str. 161, 176 in 321 H. Ložar-Podlogar; — b) str. 67, 88, 138 in 375 M. Matičetov.

Sinopsisi: pripravila S. Zemljič-Golob in M. Matičetov; v angleščino prevedla (razen štirih: Kumer, Lencek, Makarovič in Šašel) Susan A. Pechey.

ETNOLOŠKO DELO NIKA KURETA

Vilko Novak

France Kotnik je bil zadnji med našimi etnologi, ki smo mu mogli še živemu ob njegovi sedemdesetletnici ovrednotiti njegovo delo za našo znanost. Sedemdesetletni Niko Kuret sledi tudi po abecednem redu Francetu Kotniku, ki ga je v prvem pregledu razvoja naše stroke že po njegovih prvih, še bolj poljudnih spisih uvedel vanj z oznako: »Narodopisje popularizira po knjigah, podlistkih in radiu N. K. V svoji reviji Ljudski oder... je poudarjal folklorne osnove pravega ljudskega gledališča... Poskusil je določiti idejne temelje narodopisnemu delu...« (Narodopisje Slovencev I, 46).

France Kotnik je bil tudi tisti, ki je tržaškega rojaka Nika Kureta (r. 24. 4. 1906) in celjskega maturanta v Celju pobljže seznanil z Drabosnjakom ter mu zaupal njegovo zapuščino. S tem je Kotnik postal eden glavnih pobudnikov za prihodnje poglobljeno etnološko delo romanista, katerega je seminarska naloga o srednjeveškem duhovnem gledališču pri prof. Francetu Kidriču uvedla tudi v svet sodobnega ljudskega igranja v Evropi. In stik s Francetom Maroltom v njegovem Akademskem pevskem zboru, v katerem je doživel slovensko ljudsko pesem ter v njegovem Folklorinem institutu, kjer se je seznanil z raziskovanjem dela ljudskega izročila, je bila naslednja močna pobuda, ki je Nika Kureta — pesnika, podlistkarja in prevajavca — usmerila v naporno, vestno raziskovanje globin slovenske duhovnosti, zakritih s pozabljenimi zapisi ljubiteljev ter neodkritih še po vsem Slovenskem.

Toda ta pot ni bila lahka, ne kratka. Odlični strokovnjak in vzgojitelj je moral v času predvojne diktatorske vlade zapustiti šolo ter se zaposliti v založništvu in pri radiu, kar je sicer koristilo tako stroki kot njegovemu razvoju. Ima pa Niko Kuret tudi vse sposobnosti, da se more prilagoditi takemu delu ter se uveljaviti v njem: poleg odličnega znanja jezikov, gladkega nastopa, blestečega sloga, širokega kulturnega obzorja do ustvarjalne domišljije in spretnih oblikovalnih lastnosti do režije in organizacije vseh vrst. Vse te bistvene sestavine njegove osebnosti so odločilne pri vsem njegovem znanstvenem in strokovnem delu.

Ko je po osvoboditvi zopet prišel v srednjo šolo, se je moral prilagoditi njenemu strokovnemu značaju in nadaljevati s pisanjem jezikovnih ter drugih priročnikov, kar je delal že nekoč. Šele 1954 je prišel v Inštitut za slovensko narodopisje SAZU, kjer se je lahko — poleg drugih obveznosti in potreb — docela posvetil znanstvenemu raziskovanju. Njegovo obširno poročilo o delu tega Inštituta (*Traditiones* 1—3) nadrobno govori tudi o Kuretove m organizacijskem in znanstvenem delu v sekciji za ljudske šege in igre, ki ji načeluje.

Mogli bi reči, da je osrednje gibalo Kuretove osebnosti in njegovega zanimanja — igra, gibanje v najširšem pomenu. Zato njegovo zanimanje v študijskih letih za dramatiko, ki ga je od prevajanja, prirejanja in pisanja iger privedlo k teoretičnemu razmišljanju o sodobnem in ljudskem gledališču. Te vrste Kuretovo delo pa ima več smeri in področij. Sem sodi njegovo urejanje in izdajanje *Ljudskega odra* (Kranj in Ljubljana, 1—7, 1934—1939) »lista za poglobitev našega igranja«, v katerem je s številnimi članki usmerjal ljudsko igranje na Slovenskem. Odkrival je tedanjo »laično« igro v Nemčiji in Franciji, prevzela ga je povezanost igre z življenjem, zato mu je bilo geslo »občestvena« igra z govorskim zborom in aktivizirano gledalstvo. Zato je vzporedno z listom urejeval in izdajal zbirko *Ljudske igre*, v kateri je (1932—1939) med 29 zvezki objavil tudi svoje priredbe Romualdovega Slovenskega pasijona, Drabosnjakovo Igro o izgubljenem sinu, Božično igro in Igro o Kristusovem trpljenju. Za to zbirko je priredil tudi Jurjevsko gradivo in Kresovanje v Beli krajini.

»Smernice našemu igranju« je podal v brošuri Pravi ljudski oder (1934), v več esejih pa je obravnaval nove poglede na igranje: Igralec v sodobni luči (Dom in svet 1933), Sodobni zborovski element v igri (DS 1935), Rojstvo igranja iz skupnostnega čuta (DS 1936), Gledališče pod režimi (DS 1937/38). Istočasno pa ga je že tudi pritegnila zgodovina liturgičnih iger: O nastanku in razvoju velikonočnih iger (Čas 1937/38), O nastanku in razvoju božičnih iger (Čas 1938/39).

S tema spisoma si je že postavil izhodišče tako za razpravo Trikraljvske igre in koleda na Slovenskem (SE 3/4, 1951) in za svojo disertacijo o zibalnih koledah pri Slovencih (1956), ki žal še ni objavljena, kot za razpravo Ljubljanska igra o paradižu in njen evropski okvir (Razprave 2. razr. SAZU 4, 1958). V istem letu je objavil prvo sintezo o ljudskem gledališču pri Slovencih (SE 11, 1958), kjer rešuje načelne pojme o njem, navaja glavno evropsko raziskovanje o njem in daje »začasni pregled« o predmetu, razvrščen v tematske skupine, razpravlja o nosivcih in značilnostih ljudske igre. Nadrobnejša vprašanja o ljudskem igranju na Slovenskem obravnava v spisu Ein Wildmann-Spiel in Slowenien (Alpes Orientales 1, 1969) ter v vrsti spisov o lutkarstvu, ki ni le predmet Kuretovega pisanja lutkovnih iger, marveč tudi njegovega študija. Saj je napisal knjigo o ročnih lutkah: Pavliha (1942), o ljudskem lutkarstvu pa članke: Zanimiva oblika ljudskega lutkarstva na Slovenskem (SE 10, 1957) — o bohinjskem zaplatniku; Novo o »naši« tradicionalni lutki (SE 15, 1962), v katerem določa tri območja razširjenosti lutk pri nas, jih označuje in primerja z enakimi drugod v Evropi in Aziji. — O tradicionalnem lutkarstvu Jugoslavije je poročal na kongresu

folkloristov (Rad VII. Kongresa . . . 1960). O zgodovini lutkarstva na Slovenskem (Lutka 1, 1969) in več poljudnih člankov s tega področja je objavil v strokovni reviji Lutka.

Glavno Kuretovo delo o igranju pa je knjiga Ziljsko štehvanje in njegov evropski okvir (1963), ki veže ljudsko igranje s šegami. V njej je temeljito razbral dotedanje pisanje o tej šegi in igri ter jo primerjal s podobnimi viteškimi igrami v Evropi. Natanko je raziskal značaj kvintane med njimi in njeno ziljsko različico ter predložil svojo tezo o izviru štehvanja iz teh iger.

Kakor je Niko Kuret docela nanovo odkril slovensko ljudsko gledališče in igranje, tako je tudi na drugem področju svojega raziskovanja, o *ljudskih šegah* napisal temeljna dela. Pred njim so jih v glavnem le površno ljubiteljsko opisovali, šele s Kotnikom, Maroltom in Orlom se je pričelo pravo znanstveno preučevanje. Kuret se je posvetil našim letnim, koledarskim šegam, pri čemer je vselej zbral dotlej objavljeno gradivo, ga primerjal s sorodnim tujim gradivom, analiziral in skušal dognati izvir slovenske šege. Spis Koranti na Ptujskem polju (Rad IV. Kongresa . . . 1959) je njegov prvi večji prispevek te vrste. Posebno pomembno je, da so mnogi njegovi spisi objavljeni v tujih jezikih, ker smo tako prišli v mednarodni znanstveni razvid. Tako: La Segavecchia con particolare riguardo ai suoi aspetti sloveni (Ce fastu? Udine, 1960), — Adonisgärtlein Sloweniens (Alpes Orientales 2, 1961) o sejanju božičnega zelenja, kjer določa tri območja glede značilnosti te šege pri nas; — Der Weinachtsblock bei den Slowenen (AO 3, 1961), v katerem je že pri Valvasorju zapisano poročilo bogato dopolnil in analiziral. — Sem sodijo tudi knjiga in članki o jaslicah. O pustni šegi žaganja lutke na Slovenskem in njenih oblikah po vsej Evropi ter drugod je pisal tudi slovenski: »Babo žagajo«. Slovenske oblike pozabljenega obredja in njegove evropske paralele (SE 13, 1960). — O Pehtri, njenem bistvu, izviru in razširjenosti na Slovenskem razpravlja Sredozimka pri Slovencih (AO 5, 19). — Velikonočne kresove obravnava v italijanskem spisu I fuochi di Pasqua presso gli Sloveni (Ce fastu? Udine, 1961), velikonočne jedi pa v: Die Symbolik der Osterspeisen bei den Slowenen (Festschr. f. M. Zender, 1972). In čeprav ostaja Kuret povečini pri osrednje- in zahodnoslovenskih šegah, sega včasih tudi na vzhod. Tako je prvi pisal o prekmurskih pirnih: Reménke, remenice (Etnografija Pomurja I, 1967), obdelal njih poslikavanje in motive. — Z vzhodnega ozemlja je tudi njegov referat: Der slowenische Anteil an pannonischen Hochzeitsbräuchen (Ethnographia Pannonica, Eisenstadt, 1971). — O božično-novoletnih šegah in verovanjih razpravlja spis Die Zwölften und das Wilde Heer in den Ostalpen (AO 7, 1972). — O teoretskih temeljih ljudskih šeg je spregovoril najprej v kratkem članku: Osnove in ozadje naših šeg (Glasnik SED 9, 1958), povrnil pa se je k temu vprašanju s poglobljeno razpravo: Navada in šega (Traditiones 3, 1974), v kateri seznanja z novimi raziskovalnimi smermi na tem področju glede fenomenologije in funkcije ljudskih šeg. Razprava Obredni obhodi pri Slovencih (Traditiones 1, 1972) pa združuje šege ob različnih prilikah.

Na področje delovnih šeg se je Niko Kuret podal le redko, tako v članku *Drei slowenische Erntebraüche (Kontakte u. Grenzen, Göttingen, 1969)* in v splošnem pregledu *Volks Glaube und Brauchtum der slowenischen Bergwelt (AO VI, 1970)*.

Čeprav imajo vsi ti Kuretovi spisi o posameznih prvinah in sestavinah naših šeg veliko analitično vrednost in so vedno novost v našem raziskovanju, je njegovo glavno delo s tega področja mogočna sinteza v štirih knjigah: *Praznično leto Slovencev I—IV* (Mohorjeva družba v Celju, 1965 do 1971). V njem je strnil lastna in tuja dognanja o naših letnih šegah v takem obsegu, kot ga ima le redko tuje delo te vrste. Zanj je dobil Pitrèjevo nagrado v Palermu (1971) in nagrado Sklada Borisa Kidriča (1972). Slovesni naslov knjige mogoče ne pove pred branjem vsakomur, kakšen je njen resnični značaj, saj obravnava pisatelj v njej ne le »praznike« v navadnem pomenu, marveč tudi šege v zvezi z dnevi posameznih svetnikov in tudi delovne šege.

Kuretovo delo ni le po obsegu (1393 strani) najobsežnejše naše delo o eni vrsti naših ljudskih šeg, marveč tudi najtemeljitejše obravnavano s sodobnih znanstvenih vidikov. Vsakemu letnemu času je namenil po eno knjigo, v kateri je avtor iz doslej zbranega gradiva in redkih obravnava sestavil organsko celoto o posameznih dnevih v našem letu ter šegah in verovanjih, ki jih ljudstvo ob njih živi. Posebna vrednost Kuretovega dela je, da obravnava tudi ljudsko življenje ob večjih kmečkih delih: košnji, žetvi, planšarstvo itn. Pri posameznih dnevih in šegah govori pisatelj o njih zgodovinskem ozadju, zavoljo katerega so dobili pomen v ljudskem življenju, in razlaga nastanek ter značaj, pomen posameznih šeg. S tem jih je uvrstil med enake in sorodne slovanske in indoevropske letne šege.

Tretje Kuretovo raziskovalno področje, ki veže igranje s šegami, so *slovenske maske*, včasih pa seže tudi k drugim južnoslovanskim in evropskim. Tudi to področje je zamikalo Kureta že zelo zgodaj, kar dokazuje tesna povezanost vseh treh tematskih področij. Zato je vprašanja o maskah obravnaval tudi v spisih o posameznih šegah, kjer nastopajo zakrinkane osebe. Pri Slovencih je prvi pričel raziskovati tudi to poglavje ljudske kulture. Najprej je pisal poljudno o maskah: *Skrivnost naših pustnih krink* (Obisk, 1942), *Zakrinkani obrazi, O čaru in grozi, vzvišenosti in smešnosti krink* (Obisk, 1942). Strokovno je pričel odkrivati naše krinke s člankom *Pustne šeme na Cerkljanskem* (Et 17, 1944) in ker jih je stalno spremljal ob raziskovanju šeg, je mogel podati prvi pregled o njih v mednarodnem zborniku *Masken in Mitteleuropa* (Wien, 1955): *Aus der Maskenwelt der Slowenen* (s slikami in zemljevidom), za katerega je dobil Premio internazionale folklorico »Giuseppe Pitrè«, Palermo 1955 kot za najboljšo razpravo leta. Določil je tri območja naših mask: panonsko z Dravskim poljem, alpsko z Bohinjem in Cerkljanskim ter Dolenjsko z dobrépoljskimi šemami. V posebnem poglavju je prikazal pustno žival pri Slovencih in povezal naše maske s sosednimi.

V nadrobni študijah pa Kuret nadaljuje svoje odkrivanje naših šemskih likov: *Harlekin v Bohinju? K šemskemu liku zaplatnika v Zgornji dolini* (SE 9, 1956); govoril je o potrebi sodelovanja pri raziskovanju jugo-

slovanskih mask (Rad III. Kongresa... 1959), predstavil Zimske in pustne maske na Gorenjskem (Rad IV. Kongresa... 1960) in posebnega preglednega vprašanja se je lotil v razpravi O nosivcih slovenskih šemskih običajev (SE 16/17, 1963/64). — Najbolje priča o ugledu Kuretovega dela v tujini, da so ga povabili k sodelovanju v Enciclopedia universale dell'arte (Venezia, Roma, 1964) s prispevkom Maschere e mascherate della tradizione popolare europea. Za to delo je bil pač najbolj poklican, ker je v spisu mogel uveljaviti slovanski delež, medtem ko ostalega evropskega pozna enako dobro kot raziskovavci drugih narodov.

Vzorna nadrobna študija je njegov spis o zahodnoslovenskih šemah: Maschere e mascheramenti rituali degli sloveni lungo il confine friulano-sloveno (AO 4, 1966). — Sledili sta dve sintezi Problèmes de typologie du masque populaire en Europe (Bruxelles, 1967) in Masken der Slowenen (Schweizer. Archiv f. Volkskunde, 1967), v katerih tematsko obravnava posamezne oblike.

Tako šego kot maske obravnava spis: Die Mittwinterfrau der Slowenen (AO 5, 1969) o Sredozimki, o bistvu in razširjenosti Pehtra pri nas. — S svojim temeljitim poznavanjem vprašanj o maskah je Kuret mogel tudi kritično spregovoriti o njihovem švicarskem teoretiku: Zu Karl Meulis Maskentheorie (Antaios, Stuttgart, 1969). — Maske v Slovenski Istri je predstavil na kongresu folkloristov v Poreču (Rad XVII. Kongresa... 1972). Dve nadrobni razpravi pa je posvetil prijateljema, ki pišeta o podobnih predmetih: Frauenbünde und maskierte Frauen (Festschrift Robert Wildhaber, Basel, 1972) in Zwei Boviden-Masken aus Valvasors Kupferstichsammlung (Donna ethnologica... Leop. Kretzenbacher, München, 1972).

Kot je namenil teoriji o šegah poseben spis, tako je napisal tudi »nekaj aspektov« K fenomenologiji maske (Traditiones 2, 1973) in s tem poglobil poznavanje tega področja pri nas. Niko Kuret je prispeval naši etnologiji temeljna dognanja o slovenskih maskah, jih postavil v evropski in svetovni okvir, tematsko in oblikovno razvrstil in razložil. Tako nam je odgrnil docela neznan svet našega ljudskega življenja. Toda véliko sintezo o njih nam Kuret šele pripravlja na podlagi nadrobni raziskav na terenu, ki so v glavnem že dokončane.

Kot razgiban, vsestransko razgledan in delaven etnolog pa Niko Kuret ni raziskoval le na treh obravnavanih območjih, marveč se je loteval še drugih vprašanj svoje stroke. Poleg mnogih poljudnih spisov, s katerimi je nastopal v dnevnikih in mesečnih listih, koledarjih, poleg mnogih predavanj v radiu doma in v tujini, referatov na kongresih in simpozijih, je napisal v domačih in tujih strokovnih časopisih dolgo vrsto ocen, predvsem tujih knjig. Tudi z njimi je širil naše strokovno obzorje in dajal pobude za poglobljeno delo, ki terja čim več poznavanja strokovnega slovstva. V strokovnih časopisih pa je napisal tudi večje spise, ki obravnavajo tako razvoj naše stroke in njenih ustanov — da omenimo le obširni spis Komisija (1947—1951) in Inštitut za slovensko narodopisje SAZU (od 1951) v Traditiones 1—3; dalje članke ob obletnicah in smrti naših etnologov, polemične posege v dogajanje v naši stroki; daje praktične napotke, npr. o etnografovih tehničnih pripomočkih, o etnografskih informatorjih — katerih mrežo je organiziral v Inštitutu in sestavljal zanje več vprašalnic itd.

Posebej je treba omeniti njegove kritične preglede in pobude v člankih: Stanje slovenskega narodopisja (Glasnik SED, 9, 1968), Naše narodopisje. Problematika in razvojni predlogi (CZN, n. v. 4, 40, 1969), 75-letnica prvega slovenskega narodopisnega programa: Matija Murko... (Traditiones 1, 1972) in še.

Kuretovo strokovno organizatorsko delo je posegalo še na področje, ki je bilo pri nas dotlej docela nedotaknjeno in neizrabljeno: v *etnološki film*. Ko je na pobudo prof. M. Gavazzija bil ustanovljen Jugoslovanski komite za etnografski film, je Niko Kuret v njem zastopal svoj Inštitut, naslednje leto (1957) pa je postal tajnik Slovenskega odbora za etnografski film. Sekcija za ljudske šege v Inštitutu je uvedla film kot svoje dokumentacijsko sredstvo ter si prizadevala s sodelovanjem raznih filmskih ustanov posneti čim več strokovnih filmov. Kljub težavam so pod Kuretovim vodstvom naredili več etnoloških filmov. Žal zavoljo nerazumevanja pri odločilnih dejavnikih sekcija ni mogla doseči vseh svojih nujnih namenov na tem področju. Niko Kuret pa je o potrebi in značaju etnološkega filma tudi večkrat pisal tako v dnevnikih kot v strokovnih glasilih (Naši razgledi, Delo, Glasnik SED, SE).

Posebno področje Kuretovega strokovnega dela so njegovi prispevki slovenskega gradiva za mednarodno etnološko bibliografijo: Internationale volkskundliche Bibliographie (Basel & Bonn) od 1950 dalje. Nehvaležno in doma le malokomu poznano, toda potrebno delo, ki prinaša naše strokovno znanstveno delo v mednarodni razvid. Podobnega značaja je njegovo sodelovanje pri mednarodni reviji Demos.

Poleg številnih prevodov literarnih del je N. Kuret oskrbel tudi več prevodov izročila tujih narodov: francoskih (1957), ciganskih (1959), črnskih (1966) in romunskih (1970) pravljic, ki jim je oskrbel tudi strokovne uvode in opombe. Še prej pa je priredil domače Šaljive zgodbe o Lemberžanih (1954).

Mimo mnogih poljudnih člankov o naši ljudski kulturi v turističnih listih in prospektih je treba omeniti tudi Kuretove elaborate in načrte, s katerimi so turistične ustanove skušale oživiti izumirajoče oblike ljudskega življenja. Taki so »gradivo za turistično propagando« Etnografske posebnosti slovenskih pokrajin v luči turizma (61 str. Turistična zveza Slovenije, 1960), Obnovitev starih in uvedba novih zgodovinsko-folklornih prireditev na območju Slovenske Istre s posebnim ozirom na Piran — Portorož (37 str., 1960), Turistična etnografija (Višja komercialna šola v Mariboru, 1961, 76 str.), Obnovitev ljubljanskega karuzela iz l. 1632 (36 str., 1964) itn.

Uredniško in redakcijsko delo je najtesneje zvezano z vsem delom Nika Kureta. Poleg že omenjenih listov in igrskih zbirk je treba poudariti poleg radijskih priredb *Drabosnjakovih iger* (tudi v Trstu in Celovcu) posebno njegovo uredniško delo pri Glasniku Inštituta za slovensko narodopisje (pozneje SED), zbornika *Alpes Orientales* 1, 1959 in 5, 1969 ter pri *Traditiones* (doslej 1—4). Njegove pobude, njegovi načrti in njegova vztrajnost ter spretnost so bili odločilni pri vseh teh publikacijah.

Udeležba Nika Kureta na domačih in tujih simpozijih, kongresih s predavanji, kakor tudi njegova predavanja na tujih univerzah in v stro-

kovnih društvih v tujini niso le dokaz njegovega ugleda v mednarodnem znanstvenem svetu, marveč tudi tehten delež za uveljavitev naše znanosti v tujini. Isti pomen ima njegova udeležba v raznih mednarodnih strokovnih odborih, da omenimo le CIAP in mednarodni odbor za raziskovanje mask v Liègeu. Priznanje njegovemu znanstvenemu delu so tudi mednarodne nagrade, predvsem zadnja najvišja: Herderjeva nagrada, podeljena na Dunaju.

Niko K u r c a je v štiridesetih letih svojega strokovnega in znanstvenega dela naredil za utemeljitev in napredek nekaterih področij slovenske etnologije toliko kot malokdo. Najzgovornejši dokaz njegovih uspehov je mednarodno priznanje, ki ga uživa. Ob tem pa zbledi nerazumevanje naših ozkih razmer in meril za dosežke vestnega in požrtvovalnega delavca. Želimo le, da bi naša stroka doma tako napredovala po njegovem vzoru, da bi se vsaj njeni gojitelji ravnali po njegovem znanstvenem obzorju in njegovi vnemi. Njemu pa želimo, da bi našel zadoščenje še naprej v ustvarjalnem delu — do skrajnih mej!

BIBLIOGRAFIJA ETNOLOŠKIH OBJAV NIKA KURETA

1934

Prir.: O. Romuald, *Slovenski pasijon*. Prolog, predigra, štirinajst slik in zaključni zbor. — Kranj, Založba ljudskih iger. 1934, 62 str. (Ljudske igre, 5).

Prir.: *Andrej Šuster Drabosnjak, Igra o izgubljenem sinu*. Prolog in sedem nastopov. — Kranj, Založba ljudskih iger. 1934, 87 str. (Ljudske igre, 6).

1935

Prir.: *Andrej Šuster Drabosnjak, Božična igra*. Po starem ljudskem rokopisu priredil — Ljubljana, Založba ljudskih iger. 1935, 72 str. (Ljudske igre, 13).

1936

Oc.: Velimir Deželić sin, *Kolede*. Obrađeni hrvatski godišnji običaji. — Ljudski oder, 4, 1936/37, 89—90.

Jurjevsko gradivo, Zbral in sestavil — Ljudski oder, 4, 1936/37, 123 do 128.

Kresovanje v Beli krajini. Zbral in sestavil — Ljudski oder, 4, 1936/37, 146—150.

1937

O nastanku in razvoju velikonočnih iger. — Čas, 32, 1937/38, 239—246.

Prir.: *Andrej Šuster Drabosnjak, Igra o Kristusovem trpljenju*. Za sodobni ljudski oder priredil — Ljubljana, Založba ljudskih iger. 1937, 116 str. (Ljudske igre, 17).

Prir.: *Trikraljevska igra*. (Ljudsko besedilo iz Mežiške doline.) Po zapisu Jak. Séma priredil — Ljudski oder, 5, 1937/38, 75—83.

1938

O nastanku in razvoju božičnih iger. — Čas, 33, 1938/39, 175—177.

Kratice:

ČZN — Časopis za zgodovino in narodopisje

Glasnik ISN — Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje I.

Glasnik SED — Glasnik Slovenskega etnografskega društva II.—XV.

Glasnik Slovenskega etnološkega društva XVI. ...

SE — Slovenski etnograf

Prir. — priredil

Oc. — ocena

Prev. — prevod

razr. — razred

Ur. — uredil

1940

Šembiljine bukve. Slovenski ljudski rokopis. — Obisk, 1, 1940, 63—65, 109—110, 158—159, 204—205, 259—260, 308, 339.

1942

Jezuitska telovska procesija v Ljubljani pred 320 leti. — Obisk, 3, 1942, 104—106, 113.

Skrivnost naših pustnih krink. — Obisk, 3, 1942, 38—40.

Zakrinkani obrazi. O čaru in grozi, vzvišenosti in smešnosti krink. — Obisk, 3, 1942, 93—95.

Dve tri o slovenskem hudiču. — Obisk, 3, 1942, 162—163, 165.

Mitničar Janez Frfila dela jaslice. — Obisk, 3, 1942, 200—203.

1943

O zmajih in kačah v slovenskem ljudskem vérovanju. — Obisk, 4, 1943, 11—13.

»Marija se vzdigne ino gre...« Iz slovenskih pripovednih pesmi o Materi božji. — Obisk, 4, 1943, 73—76.

Lepa Vida. Kdo je? Kaj pomeni? Ob Grafenauerjevi študiji o Lepi Vidi. — Obisk, 4, 1943, 122—125.

Narodni običaji — naš najlepši zaklad. — Slovenčev koledar 1943, 41 do 42 + 4 slike.

1944

Pustne šeme na Cerkljanskem. — Etnolog, 17, 1944, 101.

1950

Pregled slovenskega ljudskega slovstva. (Pomožni učbenik.) — Ljubljana, 1950, 58 str. (cikl.).

1951

Trikraljevske igre in kolede na Slovenskem. — SE, 3/4, 1951, 240—275.

1952

Oc.: Večer slovenskih ljudskih plesov. — Slovenski poročevalec, 13, št. 71, 23. III. 1952, str. 6.

1953

Lexicon der Marienkunde (Freiburg im Br.) 1953. — [Obdelal za Slovenijo gesla:] Wetter und Maria. Maria im Volksschauspiel. Maria in der Volksfrömmigkeit. Umzüge [Heischegänge] an Marienfesten. Tiere nach Maria benannt. Maria im Sprichwort. Ortschaften nach Maria benannt. Marienmonogramm. Münzen mit dem Bildnis Marias. Kindleinwiegen. Kräuterweihe. Kirchen, Maria geweiht. Kerzen in Beziehung zu Maria. Herbergsuche. Gestirne, nach Maria benannt. Gebildbrote mit marianischer Motivid. Marienfeste. Blumen und Maria. Bienenstock-Stirnbretter mit marianischer

Motivik. Bäume in der Verehrung Marias. Aberglauben in Beziehung zu Maria. Wappen mit Maria. Maria auf Siegel. Hinterglasmalerei. Krippe.

Oc.: Etnografska razstava v Ljubljani (22. 6. do 12. 7. 1953). — SE, 6/7, 1953/54, 301—305.

1954

Saljive zgodbe o Lemberžanih. Na novo povedal in opombe dodal — Maribor, Obzorja, 1954, 34. str. (Zabavna knjižnica, 7).

Ljudska kultura in učiteljstvo. — Naši razgledi, 3, 1954, št. 3, str. 19 do 20.

Novo leto se ni vedno pričevalo s prvim januarjem. — TT, 2, 30. XII. 1954.

1955

Aus der Maskenwelt der Slowenen. — [Zbornik:] Masken in Mitteleuropa. Wien 1955, 201—222 + 10 prilog + zemljevid. [Nagrajeno s »Premio internazionale folklorico Giuseppe Pitre«, Palermo 1955].

Babji mlin. Prispevek k motiviki naših panjskih končnic. — SE, 8, 1955, 171—206.

Igra »škarjice brusiti« na slovenskem ozemlju. — SE, 8, 1955, 259—261.

Kaj pa naše igre in običaji? — Glasnik Slovenske matice, 1, 1955, 76—79.

Ljudska kultura Slovencev. — Slovenija, 1955, 16—18. [Propagandna brošura Turistične zveze Slovenije].

Sagen rund um den Triglav. — Through Yugoslavia (Beograd) 4, 1955, št. 2, str. 6—9.

Novoletne šeme v bohinjski Stari Fužini. — Tovariš, 11, 1955, 26.

Dediščina davnih dedov. Na Silvestrovo v Zgornjem Bohinju. — Tovariš, 11, 1955, 30—31.

V Ziljski dolini še štehvajo. — Tovariš, 11, 1955, 10, 24.

Več domačnosti. — Turistični vestnik, 3, 1955, 11—14.

Naša folklorica in turizem. — Turistični vestnik, 3, 1955, 246—248.

Oc.: A. Dörrer: Erl. — SE, 8, 1955, 286.

Oc.: A. Dörrer: Tiroler Fasnacht. — SE, 8, 1955, 287.

Oc.: A. Kutscher & M. Insam & A. Dörrer: Ein altes deutsches Josephspiel: Von den zwölf Söhnen des Patriarchen. — SE, 8, 1955, 287.

Oc.: C. Naselli: Studi di folklore. — SE, 8, 1955, 288.

Internationale volkskundliche Bibliographie (Basel - Bonn). [Prispeval slovensko gradivo za leta:] 1950—1951, (1955), 1952—1954 (1959), 1955—1956 (1962), 1957—1958 (1963), 1959—1960 (1964), 1961—1962 (1965), 1963—1964 (1966), 1965—1966 (1969), 1967—1968 (1970).

1956

Harlekin v Bohinju? K šemskemu liku zaplatnika v Zgornji dolini. — SE, 9, 1956, 237—252.

Ljudsko življenje v ormoškem okolišu pred 150 leti. — Glasnik ISN, 1, 1956/57, 20, 26.

- Desetništvo v irskem izročilu. — Glasnik ISN, 1, 1956/57, 11.
- Štempihar. — Koledar Mohorjeve družbe, 1956, 125—129.
- Maska in njena skrivnost. — Tovariš, 12, 1956, 10, 43.
- Zbor narodopiscev v Celovcu. — Glasnik ISN, 1, 1956, 11.
- Mednarodna razstava mask [v Antwerpnu]. — Glasnik ISN, 1, 1956, 11.
- Smrt Pustu! Oživiljen starodavni običaj v Cerknem. — Tovariš, 12, 1956, 204, 216.
- Rožmarinovo jutro, liep nageljčov dan! Stara kmečka »ovset« v Šentanelu. — Tovariš, 12, 1956, 810—811, 817.
- »Z desno roko primem za pero...« — Tovariš, 12, 1956, 1103.
- Oc.: Še k izvajanjem L. Schmidta. — Glasnik ISN, 1, 1956, 9.
- Oc.: Lied und Brauch. Aus der Kärntner Volksliedarbeit und Brauchforschung. — SE, 9, 1956, 311.
- Oc.: P. Toschi: Le origini del teatro italiano. — SE, 9, 1956, 313—314.
- 1957
- Ethnografie a folkloristika v Slovinsku po r. 1945. (Preložila H. Hynková) — Český lid, 44 (Praha 1957), 277—280.
- Slovenica v Avstriji po 1945. — Glasnik ISN, 1, 1957, 17—18.
- Zanimiva oblika ljudskega lutkarstva na Slovenskem. — SE, 10, 1957, 113—124.
- 1958
- Prev.: *Francoske pravljice*. Prevedel, spremno besedo napisal in opombe sestavil — Ljubljana, Mladinska knjiga, 1957, 296 str. (Zlata ptica).
- La marionnette traditionnelle des Slovènes. — Actes du I^{er} Congrès international de la marionnette traditionnelle (Liège), 1958, 204—212.
- O etnografskem filmu. Po praškem seminarju CIFE septembra 1957. — Naši razgledi, 7, 1958, 146.
- Ljubljanska igra o paradižu in njen evropski okvir. — Razprave II. razr. SAZU, 4, 1958, 203—253.
- Ljudsko gledališče pri Slovencih. — SE, 11, 1958, 11—48.
- Slovenski odbor za etnografski film. — SE, 11, 1958, 216—218.
- Dvestoletnica švicarskega narodnega gledališča. — Gledališki list SNG - Drama, 38 (Ljubljana 1958/59), 263—264.
- [Narodopisni mesečni teksti.] — Koledar Mohorjeve družbe 1958, 5—27.
- Pod patinom vekova. — Progres, 3, (Ljubljana 1958) št. 9/10, str. 52—53.
- Mednarodni seminar za etnografski film v Pragi 1957. — SE, 11, 1958, 218—220.
- Slava in propad folklorne in historične lutke. Po I. mednarodnem kongresu tradicionalnega lutkarstva v Liègeu. — Slovenski poročevalec, 19, št. 216, 15. IX. 1958, str. 5.
- Korant v Musée de l'Homme v Parizu. — Slovenski poročevalec, 19, št. 274, 21. IX. 1958, str. 4.
- Pri pariškem Pavlihi. — Tovariš, 14, 1958, 112.
- Praznujejo Šelmo. — Tovariš, 14, 1958, 114—115.
- Oc.: Rad Kongresa folklorista Jugoslavije na Bjelašnici 1955 i u Puli 1954. — SE, 11, 1958, 230—231.

Oc.: Deutsches Jahrbuch für Volkskunde III. — SE, 11, 1958, 236—237.
Oc.: Jahrbuch der österreichischen Volksliedwerkes VI. — SE, 11, 1958, 237—239.

Oc.: O. Wonisch: Das St. Lambrecht Passionsspiel von 1606. — SE, 11, 1958, 241.

Oc.: O. Wonisch: Die Theaterkultur des Stiftes St. Lambrecht. — SE, 11, 1958, 241.

Naša ljudska umetnost v Baslu. — Slovenski poročevalec, 19, št. 274, 21. XI. 1958, str. 4.

Razstava igrač v Beogradu. — Slovenski poročevalec, 19, št. 301, 26. decembra 1958, str. 4.

1959

Oc.: Rad III. Kongresa folklorista Jugoslavije na Cetinju 1956. — SE, 12, 1959, 248.

Oc.: A. Dörrer: Tiroler Umgangsspiele. — SE, 12, 1959, 263.

Oc.: G. A. Megas: Greek Calendar Customs. — SE, 12, 1959, 270—271.

Oc.: T. A. Sebeok & P. G. Brewster: Studies in Cheremis Folklore, 6, — SE, 12, 1959, 271.

Ein Wildemann-Spiel in Slowenien. — Alpes Orientales (= Dela II. razr. SAZU, 12), 1, 1959, 127—134 + 3 priloge.

Mekinjska božična zibelka. — Zbornik za umetnostno zgodovino, 5/6, 1959, 531—541.

Potreba sodelovanja pri raziskovanju južnoslovanskih mask. — Rad III. Kongresa folklorista Jugoslavije 1956 (Cetinje), Cetinje 1959, 281—288.

Koranti na Ptujskem polju. — Rad IV. Kongresa folklorista Jugoslavije 1957 (Varaždin), Zagreb 1959, 63—70 + priloge.

VII. simpozij etnografskega in sociološkega filma. — Naši razgledi, 8, 1959, 438.

K prvemu mednarodnemu kongresu za tradicionalno lutkarstvo v Liègeu. — SE, 12, 1959, 232—233.

Prev.: *Ciganske pravljice*. Izbral in prevedel, spremno besedo in opombe napisal — Ljubljana, Mladinska knjiga, 1959, 258 str. (Zlata ptica).

Ur.: Alpes Orientales (1959) (= Dela II. razr. SAZU, 12 = Inštitut za slovensko narodopisje, 3).

1960

Zimske in pustne maske na Gorenjskem. — Rad IV. Kongresa folklorista Jugoslavije (Bled 1959), Ljubljana 1960, 37—40.

La Segavecchia con particolare riguardo ai suoi aspetti sloveni. — Ce fastu? (Udine) 36, 1960, 69—84.

»Babo žagajo«. Slovenske oblike pozabljenega obredja in njegove evropske paralele. — SE, 13, 1960, 115—144.

Oc.: A. Van Gennep: Manuel de folklore français contemporain. — SE, 13, 1960, 243.

Oc.: L. Kretzenbacher: Santa Lucia und die Lutzelfrau. — SE, 13, 1960, 247.

Oc.: P. Toschi: Tradizioni popolari italiane. — SE, 13, 1960, 247.

Prev.: *Črnske pravljice*. Izbral, preložil, spremno besedo in opombe napisal — Ljubljana, Mladinska knjiga, 1960, 222 str. (Zlata ptica).

Akademik Ivan Grafenauer 80-letnik. — Ljubljanski dnevnik, 10, št. 56, 7. III. 1960, str. 2.

Pustni izlet po Sloveniji. — Pionirski list, 13, št. 22, 24. 2. 1960, str. 1.

Slikar-rapsod našega izročila. (Ob razstavi Jožeta Karlovška.) — Ljubljanski dnevnik, 10, št. 67, 19. III. 1960, str. 3.

1961

Etnografovi tehnični pripomočki. — Glasnik SED, 3, 1960/61, str. 3.

Vprašanje etnografskih informatorjev. — Glasnik SED, 3, 1960/61, 9—10.

Pota do narodopisnega gradiva. — Glasnik SED, 3, 1960/61, 3, 15—16.

»Ljudska kultura jugovzhodne Evrope«. Zborovanje v Salzburgu od 23. do 27. maja 1961. — Glasnik SED, 3, 1960/61, 25.

Po poteh stare Reciže. — Glasnik SED, 3, 1960/61, 25.

Die Adonisgärtlein Sloweniens. — *Alpes Orientales*, 2 (Volkskunde im Ostalpenraum, Graz 1959), Graz 1961, 49—62 + zemljevid.

Der Weihnachtsblock bei den Slowenen. — *Alpes Orientales*, 3, Basilea, 1961 (Basel 1961), 153—159 + zemljevid.

I fuochi di Pasqua presso gli Sloveni. — *Ce fastu?* 37 (Udine 1961) 72 do 79.

Kadar Korant vlada. — Kurentovanje in karneval v Ptuj 1961, Ptuj 1961, 3—7.

Slikarji laiki. — *Naši razgledi*, 10, 1961, 521.

Panonsko »gostüvanje«. — *Turistični vestnik*, 8, 1961, 318—320.

Oc.: C. Seignolle: *Le folklore du Languedoc*. — A. M. Eustacchi-Nardi: *Contributo allo studio delle tradizioni popolari marchigiane*. — *SE*, 14, 1961, 216—217.

Oc.: *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* V/2, VI/1. — *SE*, 14, 1961, 217—218.

1962

Novo o »naši« tradicionalni lutki. — *SE*, 15, 1962, 157—166.

Oc.: *Turizem in folklor*. — *Glasnik SED*, 4, 1962, 1.

1963

Ziljsko štehanje in njegov evropski okvir. — Ljubljana, SAZU, 1963, 216 str. (Dela II. razr. SAZU, 16 = Inštitut za slovensko narodopisje, 5).

Oc.: *Razstava slovenskih ljudskih mask*. — *Glasnik SED*, 5, 1963, 2.

Odkod Kurent? — *Kmetijski koledar* 1964, Murska Sobota, 1963, 131—133.

1964

O nosivcih slovenskih šemskih običajev. — *SE*, 16/17, (1963/64), 1964, 167—178 + 2 prilogi + 2 zemljevida.

Maschere e mascherate della tradizione popolare europea. — *Enciclopedia universale dell'arte*, 8 (Venezia - Roma 1964) 887—893.

Mednarodno sodelovanje narodopiscev. — Narodno stvaralaštvo - Folklor, 11 (Beograd 1964) 839—840.

Tradicionalno lutkarstvo Jugoslavije. — Rad VII. Kongresa folklorista Jugoslavije (Skopje - Ohrid 1960), Ohrid 1964, 457—461.

Nova mednarodna vrhunska organizacija etnologov in folkloristov. — Glasnik SED, 6, 1964, 7.

Retoromani. — Jadranski koledar 1964, Trst 1964, 83—89.

Sestanek delovne skupnosti Alpes Orientales. — Narodno stvaralaštvo - Folklor, 11 (Beograd 1964), 841—842.

Pet letnikov našega »Glasnika«. — Glasnik SED, 6, 1964, 1.

Obredne maske v Vzhodnih Alpah. Sestanek slovenskih, avstrijskih, švicarskih in italijanskih narodopiscev v Gradežu. — Delo, 5, št. 101, 12. IV. 1964, str. 7.

Umrl je akademik Ivan Grafenauer. — Delo, 5, št. 354, 30. XII. 1964, str. 5.

1965

Praznično leto Slovencev. I. Pomlad. — Celje, Mohorjeva družba, 1965, 310 str.

† Ivan Grafenauer — Hessische Blätter für Volkskunde, 56 (Giessen 1965), 196—197.

Narodopisna oporoka Ivana Grafenauerja. — Narodno stvaralaštvo - Folklor, 4, 11—16 (Beograd 1965), 1127—1131.

Drabosnjakov (?) rokopis »Izgubljenega sina«. Narodno stvaralaštvo - Folklor, 4, 11—16 (Beograd 1965), 1240—1245.

Nove smeri v nemškem narodopisju. — Naši razgledi, 14, 1965, 302—303.

»Kulturno-antropološka« pravda, čemu? — Naši razgledi, 14, 1965, 389.

Smo 'z en'ga leta v drugo šli. — Kmečki glas, 22, št. 1, 1. I. 1965, str. 10.

Muzej mask in karnevalov. V mednarodni ustanovi s sedežem v Belgiji bo bogato zastopana Slovenija. — Delo, 6, št. 202, 28. VII. 1965, str. 5.

1966

Maschere e mascheramenti rituali degli sloveni lungo il confine friulano-sloveno. — Alpes Orientales, 4, Ad Aquas Gradatas 1964 (Firenze 1966), 79—90.

Zgodovinske igre — turistična privlačnost. — Turistični vestnik, 13, 1966, 120—124.

Še o »Prazničnem letu Slovencev«. — Naši razgledi, 15, 1966, 306.

Seme — od Urala do Atlantika. — Pionirski list, 19, št. 21, 17. II. 1966.

1967

Praznično leto Slovencev. II. Poletje. — Celje, Mohorjeva družba, 1967, 268 str.

Problèmes de typologie du masque populaire en Europe. — Actes de la Conférence Européenne de Folklore, Bruxelles 9—14 septembre 1962. Bruxelles 1967, 107—119 + 18 prilog.

Božo Račič — osemdesetletnik. — Delo, 9, št. 351, 27. 12. 1967, str. 5.

Reménke, rémenice. — Etnografija Pomurja I, Murska Sobota, 1967, 158—172.

Govor ob odkritju Baševoga spominskega kamna v Bistri. — Glasnik SED, 8, 1967, št. 4, str. 6—7.

Masken der Slowenen. — Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 63 (Basel 1967), 203—224 + 8 prilog + zemljevid.

Die Weihnachtskrippe bei den Slowenen. — Die Weihnachtskrippe, 34 (Köln 1967) 59—61.

»Stehvanje« — stara konjeniška igra slovenskih Ziljanov. — Izseljenski koledar 1967, Ljubljana, 1967, 143—144.

Folkloristova razmišljanja po črnomaljskem jurjevanju 1967. — Turistični vestnik, 15, 1967, 215—218.

Iz veka v vek, iz roda v rod... 5. posvetovanje mednarodne skupine »Alpes Orientales« v Slovenjem Gradcu 28. 3.—1. 4. 1967. — Odsevi, 3 (Slovenj Gradec 1967), 40—42.

Prev.: Elfriede Grabner [ur.]: Volksmedizin. Darmstadt 1967. [Prevedel članke:] Pavel Košir & Vinko Möderndorfer: Die Volksmedizin bei den Kärntner Slowenen (27—71); France Kotnik: Aus der Volksmedizin (315 do 344); Auguštin Kristić: Fragmente aus der Volksmedizin Bosniens und der Herzegowina (345—361).

Stanje slovenskega narodopisja 1968. — Glasnik SED, 9, 1968, št. 3, str. 1—4.

»Erster« und »Letzter« in den Frühlingsbräuchen der Slowenen. — Lětopis Instituta za serbski ludospyt, Reihe C Nr. 11/12, Budyšin - Bautzen 1968, str. 130—138.

Svet med Savinjo, Savo in Sotlo. Narodopisni oris. — Zbornik XII. Kongresa jugoslovanskih folkloristov, Celje 1965 (Ljubljana 1968), 13—25.

Prev.: Joachim Kiesling: Rudolf Baumbach in njegov »Zlatorog«; Leopold Kretzenbacher: Povedka in bajka o Zlatorogu. — Baumbach - Funtek: Zlatorog. München 1968, 145—153.

Pred 200 leti se je rodil Andrej Šuster Drabosnjak. — Delo, 10, št. 120, 4. V. 1968. Za konec tedna, str. 16.

Mecenstvo, zakaj pa ne? — Delo, 10, št. 307, 9. IX. 1968, str. 17.

Beseda o znanstvenem filmu. — Delo, 10, št. 340, 14. XII. 1968, str. 20.

1969

Die Mittwinterfrau der Slowenen (Pehtra baba und Torka). — Alpes Orientales, 5, Slovenj Gradec 1967 (Ljubljana 1969), 209—239.

Zu Karl Meulis Maskentheorie. — »Antaios«, 11/2 (Stuttgart 1969), 154—163.

La comunità lavorativa folcloristica »Alpes Orientales«. »Valore e funzioni della cultura tradizionale«. — Atti e documentazione. Gorizia 1969, 261—263.

Naše narodopisje. Problematika in razvojni predlogi. — ČZN, n. v. 5 (40), Bašev zbornik (Maribor 1969), 561—568.

Etnografu Franju Bašu v spomin. — ČZN, n. v. 5 (40), Bašev zbornik (Maribor 1969), 208.

1968

Osnove in ozadje naših šeg. — Glasnik SED, 9, 1968, št. 2, str. 1—2.

Drei slowenische Erntebraüche. — [Zbornik:] Kontakte und Grenzen (Göttingen 1969), 361—366.

Kulturno-prosvetne organizacije in naša ljudska kultura. — Glasnik SED, 10, 1969, št. 2, str. 1—2.

Folklor ne admira. — Delo, 11, št. 133, 11. V. 1969. Za konec tedna, str. 17.

Velika akcija naših folkloristov. Doslej najobsežnejša anketa o šegah in verovanjih ob rojstvih, ženitovanju in smrti na Slovenskem. — Delo, 11, št. 251, 13. IX. 1969. Za konec tedna, str. 19.

»Korenine našega Koranta so občečloveške...«. — Nedeljski dnevnik, 6, št. 292, str. 11.

Novoletni koledniki. — Rodna gruda, 12, Ljubljana 1969, 474—475.

Ur.: Alpes Orientales, 1969 (= Dela II. razr. SAZU, = Inštitut za slovensko narodopisje, 10).

1970

Praznično leto Slovencev, III. Jesen. — Celje, Mohorjeva družba, 1970, 242 str.

Prev.: Creangă, Ion: *Romunske pravljice*. — Ljubljana, Mladinska knjiga, 1970, 205 str.

Pastirska kultura v Vzhodnih Alpah. — Delo, 12, št. 154, 9. 6. 1970, str. 5.

Le théâtre folklorique des Slovènes. — »Le livre slovène« 8 (Ljubljana 1970), 149—152.

Prekmursko gostüvanje. — Rodna gruda, št. 2 (1970), str. 12—13.

Kralj Gonjaš in Lepa Leksa. — Pionir, 26 (1970), 18—19.

Kaj vemo o naši folklori? K pripravam za organizacijo folkloristično-demoskopskih raziskav. Delo, 12, št. 113, 25. 4. 1970, str. 17.

Ljudsko življenje v Sloveniji. — Ljubljana 1970. [Prospekt Turistične zveze Slovenije — izdan v slovenskem, nemškem, angleškem in francoskem jeziku], 16 str.

O šaljivih storijah slovenskega ljudstva. — Slovenski izseljenski koledar za l. 1971. Ljubljana 1970, str. 113—115.

1971

Beda slovenske etnokinematografije. — Delo, 13, št. 76, 27. 3. 1971. Za konec tedna, str. 17.

Zapiski s poti: Zakaj tam drugače? Kulturno življenje južnotirolskih Nemcev. — Delo, 13, št. 129, 15. 5. 1971. Za konec tedna, str. 17.

Srce iz lecta. Nekaj pripomb k nepravilnim razlagam. — Delo, 13, št. 226, 21. 8. 1971. Za konec tedna, str. 18.

Zbornik bo prikaz dela. Po 18. kongresu folkloristov Jugoslavije v Bovcu, 14.—18. septembra 1971. — Delo, 13, št. 271, 5. 10. 1971, str. 5.

In memoriam Branislav Rusić. — Glasnik SED, 12, 1971, št. 3, str. 27.

Der slowenische Anteil an pannonischen Hochzeitsbräuchen. — »Ethnographia Pannonica«. Eisenstadt 1971, str. 111—117, (= Burgenländische Forschungen, 61).

Praznično leto Slovencev, IV. knjiga: Zima. — Celje, Mohorjeva družba, 1970, 508 str.

1972

Volksglaube und Brauchtum der slowenischen Bergwelt. — *Alpes Orientales*, 6, Thusis 1970 (München 1972), 59—68.

Maske v Slovenski Istri. — Rad XVII. Kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije — Poreč 1970 (Zagreb 1972), 41—45.

Die Symbolik der Osterspeisen bei den Slowenen. — Festschrift Matthias Zender (Bonn 1972), 515—518.

Frauenbünde und maskierte Frauen. — Festschrift Robert Wildhaber (Basel 1972), 334—346).

Zwei Boviden-Masken aus Valvasors Kupferstichsammlung. — *Dona ethnologica*. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leopold Kretzenbacher zum 60. Geburtstag, München 1972, 53—59.

»Zeleni Jurij«. — *Rodna gruda*, 19 (1972), št. 4, str. 30.

Kot kralj po planini visoki... Pastirske šege na Slovenskem. — *Rodna gruda*, 19, (1972), št. 5, str. 28—29.

»Sveto sonce«. Kresovanjske šege na Slovenskem. — *Rodna gruda*, 19, 1972, št. 6, str. 29.

Kose se bliskajo, cepci pojo... — *Rodna gruda*, 19, 1972, št. 7—8, str. 34.

Kako so svojčas zagovarjali. — *Rodna gruda*, 19, 1972, št. 9, str. 28.

Jesenski pust. — *Rodna gruda*, 19, 1972, št. 10, str. 28.

Kaj pa to pomeni? Nekaj o slovenskih praznih verah. — *Rodna gruda*, 19, 1972, št. 12, str. 30.

Naša 25-letnica: Komisija (1947—1951) in Inštitut za slovensko narodopisje (od 1951). Nastanek, razvoj, delo (prvi del). — *Traditiones*, 1, 1972, 9—18.

75-letnica prvega slovenskega narodopisnega programa: Matija Murko, Iz poročila o »Narodopisni razstavi češkoslovanski« v Pragi 1895 - komentar. — *Traditiones*, 1, 1972, 22—26.

Obredni obhodi pri Slovencih. — *Traditiones*, 1, 1972, 93—112.

Iz porabskih zapiskov. — *Traditiones*, 1, 1972, 195—203.

I. mednarodni kongres za evropsko etnologijo v Parizu 1971. — *Traditiones*, 1, 1972, 207—208.

Sodobnosti se ne odpovedujemo. — *Traditiones*, 1, 1972, 225.

Prev.: Velika planina. Leben, Arbeit und Überlieferung der Sennen - Zusammenfassung; v: Anton Cevc, Velika planina, Ljubljana 1972, 86—95.

1973

Sur le culte de St. Martin en Slovénie. — »Les Annales Martiniennes«. Tours, No. 98, juin 1973, pp 8—13.

Komisija in Inštitut za slovensko narodopisje. Nastanek, razvoj, delo. (Nadaljevanje.) — *Traditiones*, 2, 1973, 5—33.

- K fenomenologiji maske. Nekaj aspektov. — *Traditiones*, 2, 1973, 97—120.
Se k pravdi o ziljskem štehvanju. — *Traditiones*, 2, 1973, 229—232.
Iz Inštituta za slovensko narodopisje. — *Traditiones*, 2, 1973, 253—254.
Alpes Orientales VI in VII (Thusis 1970, Brixen 1972). — *Traditiones*, 2, 1973, 263—264.
Arheološki vidiki v narodopisju. — *Traditiones*, 2, 1973, 238—242.
Oc.: O. Romuald-Lovrenc Marušič, Škofjeloški pasijon. — *Delo*, 15, št. 120, 5. maja 1973, str. 24.
Oc.: Kroparske zgodbe. Pripoveduje Joža Bertonec. — *Delo*, 15, št. 223, 18. 8. 1973. Za konec tedna, str. 18.
Oc.: L. Kretzenbacher, Rituelle Wahlverbrüderung in Südosteuropa. Erlebniswirklichkeit und Erzählmotiv. — *Narodna umjetnost*, 9, 1972 (Zagreb, 1973), 204—205.
Oc.: L. Kretzenbacher, Versöhnung im Jenseits. Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende. — *Narodna umjetnost*, 9, 1972 (Zagreb 1973), 205—206.
Oc.: O. Romuald-Lovrenc Marušič: Škofjeloški pasijon. — *Traditiones*, 2, 1973, 269—270.
Oc.: Fr. Baraga, Knjiga o Indijancih. — *Traditiones*, 2, 1973, 289—290.
Oc.: J. W. Valvasor, Die Ehre des Hertzogthums Crain I—III. — *Traditiones*, 2, 1973, 290.
Oc.: Internationale volkskundliche Bibliographie. — *Traditiones*, 2, 1973, 316—317.
Oc.: P. Vlahović, Običaji, verovanje i praznoverice. — *Traditiones*, 2, 294—296.
Oc.: Farsangi Maszkok. — *Traditiones*, 2, 1973, 313.
Oc.: R. Wolfram, Prinzipien und Probleme der Brauchtumsforschung. — *Traditiones*, 2, 1973, 307—308.
Oc.: »Demos«. — *Traditiones*, 2, 1973, 337—338.
Oc.: Le livre slovène. — *Traditiones*, 2, 1973, 334.
Oc.: P. Kostić, Poreklo i značenje godišnjih običaja. — *Traditiones*, 2, 1973, 329.
Oc.: A. Ciceri - L. Ciceri, Il Carnevale in Friuli. — *Traditiones*, 2, 1973, 303—305.
Oc.: »Kaj«, časopis za kulturu i prosvjetu, 5, 1972. — *Traditiones*, 2, 1973, 332—333.
Folkloristische Probleme im Grenzland. — *Südostdeutsches Archiv*, 15/16, München 1972/73, 210—219.
Oc.: Alfred Karasek — Karl Horak: Das deutsche Volksschauspiel in der Batschka, in Syrmien und Slawonien, Marburg 1972. — *Narodna umjetnost*, 10, Zagreb 1973, 402—404.

1974

Letne šege na Slovenskem. — X. seminar slovenskega jezika, literature in kulture, Ljubljana 1974, 183—190.

Slovenski pirhi. — *Ognjišče*, 10, Koper 1974, Nr. 4, str. 31—38.

1975

Navada in šega. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 69—80.

Der maskierte Possenreisser. Ein Versuch zur Entstehungsgeschichte der Maske. — »Miscellanea K. C. Peeters«, Amsterdam 1975, 380—383.

Die Zwölften und das Wilde Heer in den Ostalpen. — *Alpes Orientales*, 7, Brixen 1972 (München 1975) 80—92.

Etnografija y folklore (Yugoslavia, XII.) Gran Enciclopedia RIALP, t. XXIII. Madrid 1975, 829—831.

Indijanci na naši panjski končnici. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 196.

»Sushiz ima rep savit...« — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 197.

»Pegam pisov cesarju je...« — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 197.

»Vpogled v stanje neke vede«. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 184—186.

Komisija (1947—1951) in Institut za slovensko narodopisje SAZU (od 1951). Nastanek, razvoj, delo. (Nadaljevanje in konec.) — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 198—222.

Oc.: Brauch und seine Rolle im Verhaltenscode sozialer Gruppen. Eine Bibliographie deutschsprachiger Titel zwischen 1945—1970. Arbeitsgruppe für vergleichende Ethnosoziologie, Marburg 1973. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 243—244.

Oc.: Tekla Dömötör: Ungarische Volksbräuche. Corvina Verlag, Budapest 1972 (= Ungarische Volkskunst 6). — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 244.

Oc.: R. Wolfram: Die Jahresfeier. Arbeitsstelle für den Volkskundeatlas in Österreich, Wien 1972 (= Veröffentlichungen der Kommission für den Volkskundeatlas in Österreich, 3). — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 245.

Oc.: Oto Bihalji - Merin: Maske sveta. Preobražavanje, skrivanje, začaravanje. Vuk Karadžić, Beograd/Mladinska knjiga, Ljubljana 1971. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 245—246.

Oc.: Folclor a Tarcento. XX Anniversario del Gruppo Folcloristico »Chino Ermacora« di Tarcento. Tarcento 1972. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 249.

Oc.: Encyclopaedia Cinematographica, 1954—1972. Institut für den wissenschaftlichen Film, Göttingen 1972. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 250—251.

Oc.: A. Leroi-Gourhan et M. Brézillon: Fouilles de Pincevent, Essai d'analyse ethnographique d'un habitat magdalénien. Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1972 (= Gallia Préhistoire VII). — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 251—252.

Oc.: B. Susnik: Chamacocos I. Cambio Cultural. Museo Etnográfico »Andres Barbero«, Asunción (Paraguay) 1959. — II. Diccionario etnográfico. Museo Etnográfico »Andres Barbero«, Asunción (Paraguay) 1970. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 252.

Oc.: Traditionen der Fastnacht. [Referati simpozija od 7. do 9. 12. 1972 v Kölnu]. Köln 1972. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 262—263.

Oc.: Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde 15. N. G. Elwert Verlag, Marburg a. L. 1972. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 263—264.

Oc.: Festgabe für Oskar Moser. Beiträge zur Volkskunde Kärntens. Verlag des Landesmuseums für Kärnten, Klagenfurt 1974 (= Kärntner Museumsschriften, 55). — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 265—266.

Oc.: Kontakte und Grenzen. Probleme der Volks-, Kultur- und Sozialforschung. Festschrift für Gerhard Heilfurth zum 60. Geburtstag. Verlag Otto Schwartz & Co., Göttingen 1969. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 275—277.

Oc.: Festschrift Matthias Zender. Studien zur Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte, I—II. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 277—279.

Oc.: Wissenschaftlicher Film in Forschung und Lehre, 1962—1972. Festschrift. Bundesstaatliche Hauptstelle für wissenschaftliche Kinematographie, Wien (1972). *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 285—286.

Oc.: Anuario de Eusko-Folklore. Etnografía y Paletnografía, 23. Sociedad de Ciencias Aranzadi, San Sebastian 1969—1970. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 287—288.

Oc.: Masken und Narren. Traditionen der Fastnacht. Ausstellung 9. November 1972—6. März 1973, Kölnische Stadtmuseum. (Katalog.) Köln 1972. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 302.

Oc.: Zwerge, Hofzwerge, Gartenzwerge. Eine Genealogie des Gartenzwerger. Ausstellung im Niederrheinischen Freilichtmuseum, Grefrath, 2. September—28. Oktober 1973). Grefrath-Dorenburg 1973 (= Schriften des Niederrheinischen Freilichtmuseums 1). — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 302—303.

Oc.: Archives et Documents. Micro-édition. Institut d'ethnologie - Musée de l'homme, Paris 1974. — *Traditiones*, 3, 1974 (1975) 303—304.

1976

»Sveti Šentjuri potrka na duri...« (Obisk v Ledenicah v Rožu 24. aprila 1974). — *Glasnik SED*, 16, 1976, 28.

Sestavila Helena Ložar-Podlogar

OTROŠKE IGRE V BOLGARSKI FOLKLORI

Rosica Angelova-Georgijeva
Sofija

V strukturo skoraj vseh prazničnih šeg, družinskih šeg in delovnih šeg bolgarskega naroda spadajo obredne igre z dramatičnim značajem in z bolj ali manj izrazitimi gledališkimi oblikami. Posebno bogastvo takih oblik najdemo v karnevalskih igrah in obhodih od dne sv. Nikolaja (6. 12.) do zadnje nedelje pred velikonočnim postom in v pantomimah, ki se odvijajo v tem časovnem okviru ali ob drugih priložnostih, ko prisposodbljajo živali (kamelo, medveda, volka, štorkljo), demonična in fantastična bitja. Poleg teh iger, s šemljenjem in preoblačenjem ali brez tega, spadajo v bolgarsko tradicijo mnoge igre za razvedrilo odraslih, mladine in otrok. V nekaterih lahko vidimo pozno razvojno stopnjo starih obrednih iger, ki imajo poleg svoje glavne funkcije tudi dramatične in gledališke elemente. S spremembo primarne funkcije se dramatični elementi v njih vedno bolj razvijajo; teatralnost, ki je bila samo potencialna, se vedno bolj razrašča in bogati z nadrobnostmi; pojavljajo se tudi estetski momenti, ki dobivajo vse širši zamah. Tak razvoj opazamo ne samo tedaj, ko se igre odcepijo od šeg in se začnejo izvajati ob raznih priložnostih — pri vasovanju, prelih ipd., ampak tudi ko so še povezane s šegami. Skupaj z obrednimi igrami, ki so se razvile na ta način, pa so v bolgarskem ljudskem izročilu znane tudi dramatične igre in plesi, ki že v starih časih nikakor niso imeli na sebi nič utilitarnega, ampak so bili predvideni samo za razvedrilo. Tudi te igre, tako kot mnoge izmed obrednih, se utelešajo v oblikah, ki delujejo na nas estetsko.

Ti procesi dosežejo mikavno in zaključeno razvojno stopnjo v otroških igrah. Neodvisno od njihovega nastanka te igre danes pomenijo enega izmed dosežkov ljudske gledališke kulture v Bolgariji. Naj bojo izvajane s pesmijo

* To vprašanje je v bolgarski folkloristiki malo raziskano. Največ pozornosti otroškim igram posveča Rajna Kacárova v spisih *Bŭlgarski tancov folklor* (Naučno-populjarna studija, Sofija 1955) in *Narodni hora i igri v Strandža* (v zborniku »Strandžanska ekspedicija«, Sofija 1957, str. 385–391). Poleg navedenih dveh del sem se pri tukajšnji obravnavi posluževala tudi lastnih zapiskov iz osebnega arhiva.

in plesom ali brez pesmi, nas spominjajo na uprizoritve z velikim bogastvom in raznoličnostjo. Udeleženci — deklice in dečki, same deklice ali sami dečki — so tudi režiserji, navadno pa je vendarle kdo, ki igro vodi in skrbi za njen pravilni potek in najboljšo izvedbo. Vsakdo ima svojo vlogo, vendar včasih en otrok lahko sam izvaja dve ali tri vloge zapovrstjo. Rekvizit je najčesteje pogojen, toda ob vživetju v igro se ta pogojnost sprejme kot realnost in na nas tako tudi deluje. Mnoge otroške igre so se porodile iz spomladanskih zabavnih iger deklic in dečkov, nekatere pa so le spremenjene obredne igre.

V otroških igrah s plesom in pesmijo razlikujemo dva poglobljena tipa: dva otroka, ki predstavljata odposlanca, se pomikata v ritmični hoji med udeleženci igre, razdeljenimi v dve vrsti, ali med dvema vojvodoma in preostalimi otroki in sporočata pojoč zahtevke ene skupine ter odgovore in pogoje druge skupine; ali pa se v »verigo« sprijeti otroci skušajo prebiti skozi »vrata«. Igre prvega tipa so: »Erimenče-pozlatenče«, »Od zdolaj greva dva meniha«, »Dečka vodimo, dekle iščemo«. Pri »Erimenčetu« se ustavijo dva »vojvoda« in dva »odposlanca«, na drugi strani pa se razvrsti »vojska«. Vojvoda naroči s pesmijo odposlancema, naj pripeljeta Erimenče. Odposlanca se poskakovaje v ritmu približata vojski in ji zapojeta ukaz; na isti način sporočita tudi odgovor vojske, zapet v zboru, vrneta se z novim ukazom in odpeljeta otroka s konca vrste. Vprašanja in odgovore pojejo v isti melodiji, menja se samo ritem. Igra se nadaljuje, dokler cela vrsta ne preide k vojvodoma, nato pa se začne znova. Mimika, geste, intonacija odposlancev se spreminjajo v skladu z okoliščinami. Tako nastajajo umetniške podobe moledovalcev, zavrženih prosilcev, neveselih poročevalcev, ponižanja in izsiljevanja. Varianta iger tega tipa so igre, v katerih je vloga »vojvoda« ali igralske skupine »mati«, »fantovi svojci« ter »odposlanec« prevzel en sam igralec — deklica v vlogi dečka, ki vprašuje po deklici. V varianti, kakršna je igra »Latinče«, se igralec približuje počasi s pesmijo do deklet, sprijetih v verigo, in se vrača nazaj hrbtno. Dekleta se mu približujejo na isti način, pri čemer v zboru ponavljajo njegove besede, dokler fant ne odpelje vseh. Spet v drugi igri se otroci primejo za roke v dveh verigah. Prva gre do druge pojoč in se v pesemskem ritmu giblje na poti tja in nazaj; prav tako gre tudi druga k prvi. Otroci se vrstijo, dokler veriga, ki je šla po deklico, ne odpelje vseh deklic druge verige.

Igre, pri katerih se otroci prebijajo skozi »vrata«, imajo ta pojem tudi v naslovu: »Otvori, kraljo, porti«; »Kraljo portaljo«; »Siri porta«; »Carski vrata«. Dva višja otroka napravita »vrata« s tem, da se primeta za roke in jih vzdigneta visoko, tako da je moč iti spodaj. Drugi otroci se naberejo drug za drugim in predstavljajo carsko vojsko. Le-ta se z »vojvodo« na čelu bliža vratom v ritmičnem koraku, pri čemer poje, naj ji odpro vrata. Tedaj se vrata zapro — dva otroka spustita roke in preprečita vojski pot. Začno se pogajanja, ki tečejo v pétem dialogu. Vrata se odpro, vojska gre skozi v koraku »račénice« [temperamentnega ljudskega plesa — op. prev.], vendar vratarja zadržita zadnjega otroka in pojeta, da sta ugrabila najmanjšo deklico (najmanjšega fanta). Otroka vprašajo na uho, katero izmed dveh mogočih gesel si izbere (jabolko ali kutino, vrtnico ali vijolico, les ali kamen ipd.) in po odgovoru dajo otroka v vrsto za enim ali drugim vratarjem. Ko je vso vojsko izpeljal, se vojvoda spet ustavi z njo pred vrati. Vojska poje,



Igra »Od zdolaj greva dva meniha« (Otdolu ideme dva kalugera)



Prizor iz igre »Carska vrata«: Dva otroka z vzdignjenimi rokami predstavljata »vrata«

da ugrabljena deklica ne zna zamesiti kruha, ne zna peti pesmi itn.; vratarja pa odgovarjata, da jo bosta že naučila. Igra se znova začne in ponavlja, dokler ne ostane samo vojvoda. Pri vsakem novem prehodu skozi vrata si vratarja izmislita novo geslo. Vojvoda steče dvakrat skozi vrata, tretjič pa se pusti ujeti. Tudi njega vprašata, katero geslo si bo izbral. Razdeljeni v dve skupini, se otroci oprimejo drug drugega. S črto na tleh zaznamujejo mejo med dvema vrstama in začnejo vleči, dokler močnejši s silo ne odvlečejo vseh otrok druge skupine. Pri močnem vlečenju se verige pretrgajo in otroci padajo na tla, kar igro zelo poživijo.

Otroške igre brez pesmi se odlikujejo po snovni raznovrstnosti in po nenavadni improvizatorski spretnosti. Združiti bi jih mogli v dve temeljni skupini: igre, ki obnavljajo razmere in dogodke iz družbenopolitičnega življenja in zgodovinske preteklosti, in pa igre, nastale na temelju otrokovih pogledov na krajevni način življenja, na poklice in razmere, značilne za določeni kraj, na delovne postopke, na praznične in družinske šege itn. Ena izmed priljubljenih deških iger po osvoboditvi Bolgarije izpod turškega gospostva so bile igre o »sužnjih«, »hajdukih in stražarjih«, »turških žandarjih«.

Pri igri »Sužnji« se otroci razdelijo v dve skupini, ki predstavljata dve državi, in vsaka si izbere carja. Z držo, z izrazom, z gibi izoblikujeta otroka v ti vlogi dva različna tipa carjev, po svojih predstavah. »Carja« korakata drug proti drugemu s počasno, vzvišeno hojo. Primeta se za roke, si razkazujeta državne meje in se pogovarjata. Predstavniki močnejše in večje države želi vojno, zato se obnaša oholo, govori naduto in izzivalno. Drugi govori krotko in pomirjevalno, prosi in se ponižno klanja. Ko pa kljub svoji pohlevnosti ne doseže razumevanja, spusti roko močnejšega in nepopustljivega carja ter steče v svoje bivališče. Car, ki želi vojno, pošlje enega svojih, da bi dobil ujetnika (sužnja). Proti odposlancu stopi nasprotnik itn. Med vsem tem časom stojita carja na svojih mestih — navadno na gričku ali na kupu kamenja — in ukazujeta: »Naprej! Vrnite se! Lezi! Obkolite ga! Ujemite carja! Pripeljite živega!« itn. Če sta pa v nevarnosti, zapustita svoj položaj in gresta dol, da bi ostrašila sovražnika in rešila svoje vojake.

Pri igri »Turški žandarji« del otrok predstavlja žandarje, drugi del je »raja«. Žandarji jašejo na palicah, udarjajo konje z bičem, dirjajo okoli, vpadajo v vas, vdirajo v hiše z vikom in kletvicami. Raja prestrašena zapušča domove, sprejema žandarje, prijema njihove »konje« (palice) za »uzdo« in jih vodi naokoli, vabi žandarje k mizi. Posamezne prizore in vloge izvajajo tako, da v igri zaživijo vse nادرbnosti iz pripovedovanja odraslih in iz zgodovinske literature o trpljenju pod turško vladavino. Pri nekaterih takih igrah dečki izvajajo svojo vlogo tudi z različnimi rekviziti in s preoblačenjem.

Pri igri »Hajduki (razbojniki) in stražarji« si otroci obrnejo obleko narobe, se okrasijo z »orožjem«, s »kolajnami«, z verižicami idr., oborožijo se s palicami, ki jih nosijo kot puške, in s »sabljami«. »Stražarji« naletijo na sledove »hajdukov«, jih zasledujejo, izgubijo sled za njimi in jih spet odkrijejo. Ko polovijo vse, izberejo iz svojih vrst »sodnike«. Ti sedejo k posebni »mizi«, takoj prevzamejo svojo novo vlogo in začnejo zaslíševanje, pri čemer posnemajo resnost, strogost in pomembnost resničnih sodnikov. Otroci



Prizor iz igre »Carska vrata«: »vratarja« zadržita zadnjega otroka iz vrste...



Prizor iz igre »Carska vrata«: »vojvoda« vodi zadnjega otroka iz svoje »vojske« skozi »vrata«

ponavadi sploh niso videli sodnikov, ampak so le slišali zanje od odraslih; vseeno pa ne samo, da si živo predstavljajo ta socialni položaj in prizore pred sodiščem, ampak so sposobni to tudi zaigrati. »Hajduki« na začetku tajijo vse. Potem pa, iz strahu pred trpinčenjem, drug za drugim začnejo pripovedovati, kaj so delali, dokler ne priznajo vsi. Tedaj se sodniki umaknejo k »posvetu«, sklenejo, kako bojo hajduke kaznovali, eden izmed sodnikov pa slovesno in s povzdignjenim glasom prebere obsodbo.

Skupne — za dečke in za deklice — so igre s »hišami«. Iz mokrega peska ali zemlje zidajo »hiše« z vrati, okni, ognjiščem. Hiše ogradijo s širokim dvoriščem, s pečjo, hlevom in ovčjim hlevom. Iz ilovice zgneteje vole, konje, ovce, koze, pse, kokoši. Iz raznega ščavja, šibja in vejic nasadijo sadno drevje, topole, vrbe, pa še pričarajo njive, travnike, vinograde in zelenjavne grede. Vse to delajo popolnoma resno in z natančnim posnemanjem dela in kretenj odraslih. Ves čas med to igro se »gospodarji« in »gospodinje«, njihovi »otroci«, »sosedje«, »mimoidoči« pogovarjajo. V teh pogovorih je ponazarjanje navdahnjeno z občutkom za scenično igro, tako da deluje kot resničen gledališki dialog.

Priljubljena igra vaških otrok v preteklosti, ko so pasli živino, je bila igra »ovčke«. Velika polževa hiša predstavlja ovna vodnika, okrogle polževe hišice ovce in ovne, drobni polžki pa jagnjeta. Koze ponazarjajo želodi, vole, krave, teleta in konjičke pa različni storži, pač po velikosti. Živino razpostavijo na pašo po mestih, ki ustrezajo vsaki vrsti. Otroci priganjajo živino, jo pomikajo s prsti, da počiva opoldne pod kakim hrastom, potem jo ženejo na napajališče, spravijo jo v obore in ovčje hleve. Po svoje predstavijo še otelitev, ojagnjitev, molžo, striženje ovac itn. Vsak skrbi sam za svojo živino, vendar se pogostoma tudi združijo, delajo skupno, si razdelijo pridobljeno mleko in prirastek, sir, volno.

V vaseh in majhnih mestih, kjer so se prebivalci povečini ukvarjali s poljedelstvom in živinorejo, so bile priljubljene igre dečkov »Volk in ovce«, »Ljudje, ki nosijo v mlin, in mlinarji«. V prvi igri skupina otrok predstavlja »volkove«, druga »pse«, močnejši in zdrav otrok pa nastopa kot ovčar. Igra ima dve dejanji, ki se odvijata na različnih krajih in zbujata vtis, da se dogajata tudi ob drugem času. Prvo dejanje se godi podnevi na paši. Otroci razmečejo po tleh obleko, torbe s hrano, pastirske palice, kar naj bi bile ovce. Ovčar, oprt na dolgo pastirsko palico s kavljem, spodbuja ovce, naj se pasejo, jih vodi, s posebnimi gibi in zvoki odganja ovce, ki so se nagnetle okoli njega, jim igra na piščalko ali požvižgava z usti, skratka nezmotljivo in z vsemi nadrobnostmi ponazarja obnašanje pravega ovčarja. »Psi« oponašajo prave ovčarske pse. Dokler je vse mirno, leže okoli »ovac« z glavo nad »prednjimi tacami« (rokami), mižijo z enim očesom, z drugim pa bistro opazujejo, kaj se dogaja naokoli. »Volkovi« se začno kradoma približevati »čredi«. »Psi« jih zavohajo, se vznemirijo, gluho renčijo, spustijo se z besnim laježem proti volkovom, jih odženejo in se zadovoljni vrnejo k »ovčarju«. »Nočni« napad volkov pa se odigra v drugačnih okoliščinah. Otroci napravijo iz količkov in prečk ovčji hlev in »ovčke« ležejo vanj. »Ovčar« leže zraven njih, »psi« pa se razkropijo naokoli. »Ovčar« in »psi« se delajo, da spiyo. »Volkovi« se vzdignejo iz počivališč, se zberejo, odpravijo proti »ovcam« in začnejo zavijati kot resnični volkovi. Ko se približajo



Otroška igra s kamenčki ali fižolom; en kamenček vržejo v zrak in medtem vzamejo enega, dva ali več kamenčkov ali fižolčkov, ki so razloženi po tleh. (Igra ni opisana v članku.)

ovčjemu hlevu, se zaletijo, pograbiijo po eno »ovco« in zbežijo. Ovčar skoči, pograbi svojo pastirsko palico, teče za volkovi in vpije tako, kakor vpijejo ovčarji v podobnih primerih. »Psi« zalajajo, stečejo na vso moč in gonijo »volkove«; brž ko dohitijo kakega »volka«, ga vržejo na tla, mu vzamejo »ovco« in jo odpeljejo v ovčji hlev. Ko preženejo »volkove« do že poprej določenega mesta, se »ovčar« in »psi« vrnejo v ovčji hlev, ležejo k »ovcam« in spet »zaspijo«. »Volkovi« nekaj časa obmirujejo. Sprva sopejo, kot bi posnemali dihanje utrujene zverjadi, nato se pomirijo in spočiti ponovijo napad. Igra se nadaljuje, dokler volkovi ne odnesejo vseh ovac.

Za igro »Mlinarji« dva dečka žrebata, kdo bo »osel«. Drugi dečko ga otovori z »vrečami žita«: premika se, kakor da bi vzdigoval od tal težke vreče, se npenja, stopa; kadar pa jih je naložil na »osla«, si olajšano oddahne in si obriše z roko ali z rokavom pot s čela, posnemajoč držo in gibe odraslih pri takem delu. Potem zajaha »osla«, ga suva z nogami in s kriki, značilnimi za take primere, priganja k »mlinarjem«. Le-ti so se razvrstili posamično ali po dva, trije skupaj vzdolž resnične ali namišljene reke. Ta, ki je prignal žito na oslu, hodi od otroka do otroka in vpije: »Mlinarica! Mlinarica!« Nekaj časa se otroci delajo, da ne slišijo zaradi šumenja vode. Nazadnje kdo le vzdigne glavo, opazi stranko in ji reče, da ima mnogo za mletje, naj gre do naslednjega mlina. Ta z žitom jezno sune »osla«, ga poganja hitreje, ga zmerja, češ da se komaj premika — kakor pač odrasli

zmerjajo živino. Tako hodi od »mlinarja« do »mlinarja«, dokler kdo ne pristane, da mu bo zmltel žito. Tedaj ustavi »osla«, raztovori »žito« in ga ponese mlet s pantomimo, ki ustvarja popolno iluzijo.

Enakemu poustvarjanju podob in epizod iz življenja, z resničnimi scen-skimi efekti in dramatičnimi iluzijami, smo priča tudi pri igrah deklic. Napravijo se kot poročene žene, se pokrijejo z ruto in se uredijo na ustrezen način ter postavajo ob vnanjih vratih ali ob ograji kot mlade žene ob praznikih. Drža in kretnje, predmet pogovorov, intonacija in vsebina vprašanj in odgovorov dovršeno ponazarjajo pogovore in kretnje tistih, katerih vloge posnemajo. Organizirajo pogostitve za sorodstvo in razna slavja. V času žetve se otroci gredo do žanjice. Ene žanjejo travo in pojejo iste pesmi, kot jih je moč slišati po njivah, druge pa ostanejo »doma« in hitijo mesiti in peči kruh in kuhati; nato odnesejo jedačo in vodo žanjicam. Ko hočejo igrati »dom«, deklice zbirajo opečne črepinje in kosce razbite posode in jih poimenujejo kot različne gospodinjske predmete. V kakem kotu na dvorišču si zarišejo »hišo« in tam razpostavijo vso posodo in druge gospodinjske potrebščine na ustrezna mesta. Iz blata pripravljajo »pecivo«, mesijo »kruh« in »kuhajo«. Iz blata oblikujejo lutke, ki posebljajo mater, očeta, otroke, dedka, babico, ženina, nevesto, kuma in kumico, devere in zalve in tako priredijo svatbo. Nevesto odpeljejo k vodi v ponedeljek po poroki, pospremiijo jo na obisk k njeni materi, krstijo otroka mladoporočencev. Nekaterne vloge pri teh obredih so prepuščene lutkam, druge izvajajo otroci. Vse poteka zelo resno, s popolnim posnemanjem tega, kar delajo odrasli pri dani šegi. Kraji za razna dejanja so natanko določeni. Igralci raznih vlog delajo in govorijo na določen tradicionalni način in celo pojejo ustrezne obredne pesmi.

Enako, se pravi s kombinacijo ilovnatih figur in s sodelovanjem otrok se odvijajo različni žanrski prizori: medved in medvedar, ki vodi medveda, zvezanega z nitko okoli vratu, lutkar z lutkami in potujoči muzikant z opico. Te scene lahko prevzamejo tudi sami otroci, kot npr. pri igri »Slepa babica«. Ena izmed deklic postane »slepa babica«: nadene si ruto kot stara ženica in se opira na palico, s katero tiplje po tleh, da bi ji bilo jasno, kam stopiti. Eden od otrok jo prime za roko in jo vodi. Drugi otroci ji grejo naproti in jo sprašujejo, kam se je namenila. Ko zvedo, da v cerkev, želijo, naj pelje tudi nje. Ona jim odreče, češ da so ji hoteli splašiti piščeta. Nato je mimično pokazano, kako babica stopi v cerkev: ustavi se kakor pred zidom, se pokriža, pokloni in prižge svečo kakor pred ikono. Otroci ostanejo zraven nje, podoba je, da se bojo tudi oni pokrižali, vendar v tem hipu zavpijejo v zboru: »Ua, ua!« Slepa babica se požene za njimi. Otrok, ki se ga dotakne, prevzame njeno vlogo.

Otroci znajo dramatično razviti tudi najbolj preprosto igro, kot npr. igro »Jagnjeta«. Pred »jagnjeta«, ki stoje v vrsti, se postavi njihova mati, ki jih brani pred »volkom (šakalom)«, vendar jih le-ta odnaša eno po eno, dokler nazadnje ne pograbi še matere. Vznemirjenje in preplah jagnjet, njihove svarilne in preplašene krike, paniko in brezglavo zmedo, grozo ob pojavi »volka«, bes, s katerim se vrže »volk« na svoj plen in ga odvleče proč, igrajo otroci tako prepričljivo, da vse to deluje kot prava resničnost posebno na manjše otroke, ki igra prisostvujejo ali v nji sodelujejo.

Resnične dramatične prizore, ki jih otroci obdelajo do potankosti, je moč videti v mnogih igrah. Taka je npr. po vsej Bolgariji razširjena igra, v kateri sodelujejo deklice in dečki. Poznamo jo pod raznimi imeni, najpogosteje kot »Koklja s piščeti in orel«. Najmočnejši otrok je ptica roparica, drugi, prav tako močan, pa »koklja«. Igro odlikuje mikaven in živ dialog z zapleteno sceno, tako da en in isti rekvizit lahko simbolizira različne predmete in ena in ista oseba prevzema zapovrstjo različne vloge. »Babica« postane »orel«, »orel« se spet spremeni v »babico«, »petelin« postane »babica« itn.; »preslica in vreteno«, s katerima babica »prede«, postaneta »žlička in skledica« ipd. »Preslica in vreteno« sta dve različno dolgi deščici; z njima »mati« (»koklja«, »babica«) prede v nedeljo zjutraj od žalosti, ker ji je »orel« odnesel »pišče«. Igra je prepojena z motivi in sestavinami besedne folklore, s spretno ustvarjenimi scenami in pogovori ob posnemanju glasov raznih živali — orla, koklje, petelina, gospe, psa, mačke, piščet — pri čemer se otroci izkažejo z občudovanja vrednim mojstrstvom, z mimičnimi prizori, ki spominjajo na artistično izdelane baletne pantomime.

Tudi ko so genetično povezane s šegami in obredi in ko so bile ustvarjene samo za razvedrilo, so otroške igre tako kot igre za mladino in za odrasle na današnji razvojni stopnji popolnoma teatralizirane. Predstavljajo nam zaključene prizore s scensko zaokroženimi dejanji, z udeležbo mnogih izvajalcev v že vnaprej določenih vlogah. Veliko prostora zavzamejo dialogi, ki jih včasih oblikujejo kot navaden pogovor, včasih recitirajo, včasih pa pojejo na določeno ponavljajočo se melodijo. Igre se odvijajo na posebnem prostoru, ki ga izbirajo in določajo skupaj igralci in gledalci. Oboji, posamič ali z združenimi močmi, očistijo prostor za igro in pri tem dokažejo jasno razumevanje za sceno in za vse, kar je z njo nujno povezano.

Teatralizacija zajema istočasno in v enaki meri vsebino in obliko. Spreminjajo se stare ideje in funkcije, medtem ko cilj in smisel tega, kar se dela, dobiva nov prizvok. Izvajanje teži k umetniški dovršenosti, pri čemer se zmerom jasneje uveljavlja želja doseči gledališki efekt z vsemi mogočimi sredstvi. V oblikovanju teatralnega igralci in gledalci sodelujejo enako prizadevno — ne samo zaradi enako živega zanimanja za to, kar se igra, ampak tudi zaradi nepretrganega menjavanja vlog: gledalci postajajo igralci in igralci gledalci, pri mnogih igrah pa gledalcev sploh ni.

Pripomba: Igre je posnel Sezdašin Kulev v letu 1974 v kraju Kenana blizu mesta Haskovo v Južni Bolgariji na okrožnem tekmovanju za pristno folkloro »Trakija poje in pleše«. Slike mi je ljubeznivo posredoval Mihail Bukurešliev, znanstveni sodelavec v Institutu za muziko Bolgarske akademije znanosti.

Iz bolgarščine prev. Neva Di Lenardo

Zusammenfassung

KINDER(SCHAU)SPIELE IM BULGARISCHEN VOLKSKUNDE

Einige Kinderschauspiele stellen eine Abänderung alter ritueller Spiele dar, die nebst der Haupthandlung auch dramatische und theatralische Elemente aufweisen. Außerdem gibt es auch Spiele, die ihrem Ursprung nach lediglich der Unterhaltung dienen. Die einen wie die anderen sind in ihrer jetzigen Form dramatisiert. Ähnlich wie die Unterhaltungsspiele für die Jugend und für Erwachsene, stellen heute auch die Spiele für Kinder wirkliche szenische Auftritte dar. Sie spielen sich in entsprechenden Örtlichkeiten ab, die mit Verständnis für die Szene und ihre Bedingungen gewählt und vorbereitet werden. Die Kinderspiele mit Tanz und Lied oder ohne Lied erinnern uns an szenische Darstellungen mit streng getrennten Auftritten. Die in den Spielen Mitwirkenden — Knaben und Mädchen — nur Knaben oder nur Mädchen — sind auch die Regisseure; doch gibt es in der Regel nur einen Leiter, der für die beste Ausführung Sorge trägt. Jeder spielt seine bereits vorher angesagte, bestimmte Rolle. In solchen Fällen überrascht die Fähigkeit des Einlebens der Kinder in die eine oder andere Rolle. Die Requisiten sind meistens bedingt, doch das Einleben in die Rolle und der Eindruck auf die Akteure und Zuschauer ist so stark, daß diese Bedingtheit als Wirklichkeit aufgefaßt wird.

Die Kinder(schau)spiele sind verschiedenen Inhaltes und voller geschickter Improvisation. Die Bilder werden mit Hilfe verschiedener Requisite und durch Kostümwechsel gebildet, jedoch das vorwiegende Mittel bilden Mimik, Haltung, Bewegungen, Verstellung der Stimme, Intonation, Repliken und Zwiesprachen, die die Stufe künstlerischer Vollkommenheit erreichen.

Die Dramatisierung dieser Spiele bezieht sich gleichzeitig auf Inhalt und Form. Alte Ideen und Vorgänge verändern sich, das Ziel und der Sinn des Spieles gewinnt einen neuen Beiklang. Im Wunsche, den dramatischen Effekt mit allen Mitteln zu erreichen, kommt es bei den Künstlern und Zuschauern zu einer solchen gegenseitigen Eingenommenheit, die nicht nur durch das lebhaftere Interesse am Spiel, sondern auch durch den ununterbrochenen Wechsel der Rollen bedingt ist.

O PLAVU ČETRNAESTOGA STOLEĆA

Mirko R. Barjaktarović

Beograd

Još dok je podizan manastir Dečani Stevan Dečanski je 1330 godine (a odmah iza toga i sa sinom Dušanom) obdario svoju zadužbinu velikim brojem sela. O tome je napisana i podpisana i posebna povelja ili hrisovulja.¹ Najveći broj Dečanima darovanih sela bio je iz Metohije, nekoliko iz župe Plav (u izvorišnom delu Lima) i jedno selo sa nekoliko vlaških ili arbanaških katuna iz Zete. Za sva zaveštana sela naznačene su granice njihovih atara, domaćini i odrasli muškarci svih kuća iz tih sela, kao i po neko pravo ali više obaveze crkvi ustupljenih ljudi. Iz župe Plav Dečanima su tom prilikom priložena ova sela: Grad, Komorjane, Ribari, Velika, Trepča, Grnčarevo, Vrmoša i Dobra Reka. Nabrajajući granične objekte ovih naselja, spomenuta su još tri sela iz ove župe (Ržanica koja se graničila sa Velikom, Dosude, čiji se atar dodirivao sa atarima sela Trepče i Grnčareva i Gusinje, jer se njegov atar dodirivao sa atarom sela Grnčareva). Iz okvira župe Plav, koja se niz Lim protezala sve do prijema rečice Zlorečice, kod današnje Andrijevice — odakle se pružala Budimlja, druga srednjevekovna župa gornjeg Polimlja, Dečanima su date i planine: Sedmi bor, Košutica, Bela vodica, Hotina gora, Dobra vodica, Crni krš, Štirnica, Hrid i Bogdaša.²

I pre obdarivanja Dečana od strane Dečanskoga, njegov otac, kralj Milutin, bio je dao plavsko selo Dosude »sa zaseocima« manastiru Hilandaru.³ Zaveštanje Dosuda Hilandaru potvrdio je nešto kasnije (1348) i car Dušan.⁴ Kralj Milutin je manastiru Banjskoj dao pored ostalih sela i plavska: Kruševo »s trgovom«, Gusinje »s planinama« i Ribare »s lovištem«. Ovo poslednje pomenuto je s naglašavanjem da tu niko »osim crkve« ribe ne lovi.⁵ Banj-

¹ Dečanske hrisovulje, napisane na pergamentu, štampane su u Beogradu kao XII sveska Drugog odeljenja Glasnika Srpskog učenog društva, 1880.

² Dečanske hrisovulje, c. 56.

³ S. Novaković, Zakonski spomenici srpskih država srednjeg veka, Beograd 1912, 390, 394.

⁴ S. Novaković, Zakonski spomenici, 421, 431.

⁵ S. Novaković, Zakonski spomenici, 624.

skoj je car Dušan darovao selo Ulotinu »s međama i livadama«,⁶ dok je manastiru sv. Arhandela kod Prizrena dao i sedam kuća od sela Ribara.⁷ Kako vidimo, Ribari su za nepuno pola stoleća od vladara tri puta darivani po jedinim manastirima.

Sada ćemo na nekoliko primera pokazati kakvo je društveno i ekonomsko stanje bilo onda i u ovom delu Nemanjića Srbije. To činimo da bi moglo da se zaključuje o obimu promena koje su se vremenom dogodile kao i mogućnosti upoređivanja ondašnjih prilika sa današnjim.

Kako je teklo sa održavanjem pojedinih administrativnih i geografskih imena? Pre svega, ime dosta prostrane srednjevekovne župe Plav kasnije se svelo na ime svega jednog, i to poznije nastalog varošskog naselja pored Plavskog jezera. Posve sličan bio je i slučaj svodenja negdašnjeg župskog naziva Budimlja na ime jednog sela pored Berana (Ivangrada). Srednjevekovna sela Grad i Ribari bila su onamo gde se u novije vreme razvila varošica Plav. To jasno potvrđuju i nazivi dveju mahala ovog varošskog naselja. Žitelji ondašnjih Ribara dodeljivani su svagda sa delom »blata« u kome je bilo dosta i dobre ribe. Ime sela Dobra Reka, u kojem se u hrisovulji pominju »kraljičini konjusi« (ergele), preinačeno je kasnije u ime Konjuhe, a na teritoriju tog starog i nekada prostranog sela vremenom se razvilo i novo naselje Đulići.⁸ Naziv sela Trepča od 18. stoleća, to jest od naseljavanja Arbanasa u njemu, zamenjen je imenom Martinovići.⁹

Ni imena pomenutih planina iz okvira ove župe nisu sva očuvana pod ondašnjim nazivima. Jedino je Košutica zadržala stari naziv. Od planine Sedmi bor biće da su delovi današnja Maja borit kod sela Vusanja i Čafa borit na granici prema Arbaniji. Srednjevekovni Hrid je današnji Veliki rid i Mali rid istočno od Plavskog jezera. Hotina gora svakako je sadašnja Kopiljača u čijem se podnožju nalazi selo Hoti. Crni kam je verovatno današnji Devojački krš pored Čakora. Bogdaša je možda Dobri dol koji se sada nalazi s one strane jugoslovensko-arbanaške granice.

Kako vidimo, pored sažimanja negdašnjeg administrativnog naziva župe Plav na ime jednog naselja, za nekoliko stoleća izmenjeno je ili zaboravljeno i nekoliko drugih geografskih naziva iz okvira te župe. Glavni uzrok ovome bila su teška vremena za naš živalj u vreme Turaka, kada je on morao i da beži sa svojih ognjišta i kada je na njegovo mesto dolazio i drugi etnički elemenat.

Da li je stanovništvo plavske župe bilo čisto slavensko? Na srednjevekovno prisustvo Vlaha (ili Vlaha u procesu slaviziranja) u župi Plav jasno svedoče lična imena ljudi: Barbat, Bulat, Bun, Vitani, Đulić, Kudelin, Mikul, Radul, Hlap i dr. kao i znatan broj romanskih reči i u današnjem govoru gornjeg Polimlja (urda, burdelj, mačuga, čutura...). Na osnovi nekih ličnih

⁶ S. Novaković, Zakonski spomenici, 621.

⁷ S. Novaković, Zakonski spomenici, 695.

⁸ Po narodnom predanju ime Konju(h)e dovodi se u vezu sa negdašnjim ergelama konja koje su ovdje »Nemanjići« držali. Ime Đulići verovatno je dato po ličnom imenu (Đulić). Jedan sokalnik baš pod tim imenom pominje se u Dobroj Reci.

⁹ M. Barjaktarović, gde se nalazilo selo Trepča u srednjevekovnoj župi Plav, Glasnik srpskog Geografskog društva sv. 51, Beograd 1971, 89–90.

imena moglo bi se pretpostaviti da je ovamo bilo, makar i neznatnog broja Nemaca (Sasa), koji su, kako je poznato dovođeni u srednjem veku da kao stručnjaci rade u našim rudnicima. To utoliko pre kada se zna da je rudara Sasa bilo u Brskovu, koje odavde nije daleko. Dečanske hrisovulje, naime, beleže u plavskim selima i imena: German, Šišman, Šleman, koja bi trebalo da su nemačkog porekla. Geografsko ime Rudnica, kod sela Vusanja, išlo bi u prilog tvrđenju da je i ovamo u srednjem veku bilo kopanja ruda.

Kakvi su bili ekonomski odnosi? Kada se pominju lična imena kao dokazi o etničkim prilikama i poreklu ljudi (u ovome kraju) ističemo da i imena sela Prnjavor i Meteh, koja se nalaze u neposrednoj okolini Plava, sasvim jasno svedoče o negdašnjim društveno-ekonomskim prilikama i u ovom kraju. Naime, ta imena su vrsta živih dokaza od onog vremena kada su i zemlja i ljudi (koji su bili za nju vezani radnim obavezama) uglavnom pripadali vladaru i crkvi kao glavnim feudalcima. U ovom slučaju radi se o podložnicima sela i seljaka crkvi. Uostalom u hrisovulji se najviše i govori o obavezama ljudi, koji se kao neka vrsta sastavnog dela zemlje zaveštavaju crkvi. U njoj doslovno piše da crkvi darovani ljudi moraju da kopaju vinograd, kose travu, trebe žito, prave slad... onamo »gde iguman kaže«. Šta više, čovek koji je radio određeni posao crkvi morao je da se hrani »od svoje kuće«. Samo za otroke (robove) koji bi u putu pratili kaluđere, kaže se da se hrane »crkvenim brašnom«. I društvo i ekonomija u srednjem veku bili su znatno drugačije organizovani. Mali broj ljudi imao je svoje zemlje (baštine). Bila je sprovedena dosta precizna podela poslova: ratari su imali svoj, stočari svoj, zanatlije, ribari itd. svoj posao. U hrisovulji se jasno kaže i ovo: vlasi (misli se stočari) Kostadinovci i Gojlovci »da pasu« lačimiju kobilu, drugu lačimiju Tudoričevci i Sušičani; ovce čuvaju i napasaju Ratiševci, goveda Vardištani, svinje Lepčinovci. Vlasi su, svakako zato što su bili stočari i imaoći konja, bili obavezni da prenose i so. Imalo je i svako selo da drži po jednog konja (kudra), koji je služio za potrebe crkve. Radilo se o tovarnom konju.

Nije li u vreme radne sezone bilo dosta radne snage da se poslovi blagovremeno urade onda je primenjivana vrsta kuluka *zgon* i *bedba*. I, ono što je otpočinjalo na taj način da se radi imalo je tim putem i da se dovrši. Za Plavljanu izuzetno se ističe da nisu morali da »kopaju« vinograde. To svakako zato što je ovo planinski kraj (Plavsko jezero kao najniži deo kotline nalazi se na 900 m nadmorske visine) i što ovdašnji ratari ili meropsi nisu umeli taj posao valjano i uspešno da rade. Inače, pojedinac koji bi od kuda došao na posed crkve imao je i dalje da bude ono što je i do tada bio (meropah, stočar, sokalnik). Ali, ako je bilo zemlje za obradu, sokalnik je morao da pređe u meropahe. Da nije postojao taj propis svakako bi mnogi ljudi sa poseda pojedinih svetovnih feudalaca bežali na crkvenu zemlju gde su ipak bili nešto podnošljiviji uslovi rada i života.

U hrisovulji stoji i ovo »srbin da se ne ženi u vlaseh« (ovde srbin označava ratara a vlah stočara). Nije se tu radilo o nekoj etničkoj ili nacionalnoj diskriminaciji već o tome što su stočari direktno podpadali pod vlast vladara i što su, u odnosu na ratare, imali neke povlastice. I, da ženidbom »u vlaseh« ratari ne bi dobili i vlaške povlastice hrisovulja to brani. Iz stiliza-

cije te zabrane a »ako se oženi da je uvede u merophe« nama se čini da se ovde radilo o domazetskom braku, to jest o prelasku momka u ženu kuću i rod. To utoliko pre što se više puta u jednom domaćinstvu pominju zet i šura. Tako se, uostalom, branilo osipanje radne snage sa zemlje koja je inače bila opterećena određenim obavezama. A zemlja bez radne snage, znamo, ne daje ono što inače može da dá.

Popovski sinovi koji ne bi izučili »knjigu«, da potom i sin pored oca i na njegovom »ždrebiju« (delu) zemlje budu popovi, odlazili su u merophe. Kada bi, međutim, meroph »izučio« knjigu i dalje je ostajao kao meroph.

Citajući nabranje odraslih muškaraca u pojedinim domaćinstvima sela plavske župe, vidi se da je i onda bilo srazmerno malo zadružnih domaćinstava. Tek u neznatnom broju kuća pominju se slučajevi da zajedno žive tri generacije (ded, otac i sinovi).

U hrisovulji piše da kada bi meroph imao tri ili četiri sina od njih je samo jedan ostajao na zemlji (sa ustaljenim obavezama tog dela zemlje) dok su ostali odlazili u sokalnike.¹⁰ U plavskim selima pominje se tek poneki sokalnik. Iako se u obavezama sokalnici izjednačavaju sa zanatlijama, iako je na crkvenim posedima njihov položaj bio nešto snošljiviji nego na posedima drugih feudalaca, ipak nam nije jasan položaj ove kategorije ljudi.¹¹ Jireček je mislio da su oni bili neka povlašćena klasa.¹² Međutim, iz onoga stava hrisovulje koji govori o prelasku suvišnih ljudi iz meropaha u sokalnike izlazilo bi da su to bili bezzemljaši i beskućnici, kao jednostavni nadničari. U hrisovulji stoji i to da sve što sokalnici i majstori privrede od zemlje da to predaju crkvi. Ili se možda od ove kategorije, od obaveza slobodnijih ljudi kada je to trebalo stvarao i red vojnika. A vojnici opet zbog prirode svoga posla morali su imati manje radnih zaduženja.

Pored sokalnika u plavskim selima Velici i Komorjanu pominju se i mađupci (i to u Velici 8 a u Komorjanu 18). Jireček je predpostavljao da su to bili pekari.¹³ Mi nismo sigurni da su to bili samo pekari. U svakom slučaju bili su to ljudi koji su imali da brinu o hrani i njenom spremanju za crkvene (a možda i svetovne) starešine kada bi ovi putovali po župi. U manastiru sv. Trojice kod Plevanja i sada se za negdašnju manastirsku trpezariju kaže »mađupnica«. Međutim, poslednji od ovih iz sela Komorjana zvao se Bogdan Krčelen. Pošto se ovde često ljudi pominju samo imenom, bez prezimena, pa većina i ovih iz sela Komorjana, pomislilo bi se da mu je ovo Krčelen prezime. Ali, to mu je po svoj prilici bilo zanimanje. Verovatno je to bio livac, obrađivač bronce, ne obični kovač, jer se u selu Trepči jedan Radmuž pominje kao sa prezimenom Kovač, a u selu Dobra Reka jedan Dobričin kao sa prezimenom Kovač.¹⁴ Ovde Kovač označava zanimanje a upotrebljeno je kao prezime. Od zanatlija izričito se pominju kovači, šavci (ter-

¹⁰ Dečanske hrisovulje, 62.

¹¹ M. Dinić, Sokalnici, Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor, 28, sv. 3—4 Beograd 1962, 156.

¹² J. Jireček, Istorija Srba III, Beograd 1923, 117.

¹³ K. Jireček, Istorija Srba III, Beograd 1923, 117.

¹⁴ Dečanske hrisovulje, 115, 118.

zije) i zlatari. Zanimljivo je da se u hrisovulji pominje nâd. Bila je to određena količina gvožđa koju je neko imao da preda kao vrstu obaveze.¹⁵

U radu i životu ratara pominje se kao radna mera *mat*. Da li je to bio sud koji je zapremao određenu količinu žita kojom je mogla da se zaseje odgovarajuća površina zemlje? Daničić je mislio da pod *matom* valja razumeti površinu sa »koje se može nabrati jedna ta mera žita ili vina«. ¹⁶ To samo prividno može da izgleda dobro a nije tako. Veoma je neodređeno i u zavisnosti od kakvoće zemlje i vremenskih prilika da li će sa zemlje biti roda ili ne. Za *mat* kao sud Blagojević misli da je to isto što i *kabao*.¹⁷ Kao površinska pak mera Blagojević misli da je *mat* jednak danu oranja,¹⁸ a za vinograde danu kopanja.¹⁹ On se čak potrudio da izračuna da je *mat* zahvatao površinu negde oko 900 kvadratnih metara.²⁰ Međutim, nelogično je površinski izjednačavati dan oranja i dan kopanja. Jer, sigurno je da će orač veću površinu za dan da poore nego kopač (i to kopač vinograda) da okopa. Najbolje je *mat* kao radnu jedinicu razumeti ili prevesti kao nadnica (ili dnevnic), to jest obaveza rada u trajanju od jednog dana.

Meropsi kojima bi to »iguman naredio«, morali su da sprema i izvesnu količinu *slada*. Slad je verovatno bio od hmelja koji se inače pominje u srednjevekovnim poveljama.²¹ Ili je možda pravljen i od ječma?

Po svemu sudeći, Plav je u srednjem veku bio značajnija župa. Preko nje je prolazila »velika cesta« (Deč. hris. 57, 113) jedna od kratkih i prirodnih veza ondašnje Zete i Srbije. U usputnom selu Kruševu (između Plava i Gusinja) postojao je trg.²² Kakav i šta se sve na njemu trgovalo ne znamo. Selo Ribari, čiji stanovnici imaju dužnost da love kvalitetnu ribu u »blatu« često se pominju kao podložnici manastira. Za brojnu bratiju po manastirima, koja je verovatno često i postila, trebalo je dosta ribe. Tako i piva koje je spremalo od slada.

Zato, i pored svih, ponekad i burnih promena koje su se ovamo odvijale, posebno u poslednjih sto godina, u ovom kraju je ipak očuvano i starijih geografskih naziva, i ranijeg stanovništva (malobrojne »starinačke« porodice koje se prezivaju Živaljević, a verovatno i Radenović, pominju se pod tim istim prezimenom još u 14. stoleću²³) a delom i davnašnjih pojava u tradicionalnoj kulturi ovdašnjeg stanovništva.

¹⁵ Kada se danas kaže naditi sekiru ili motiku to znači izlizadoj alatki dodati novu količinu metala, to jest obnoviti joj istrošeni deo. Kod Njegoš a u jednom stihu stoji »Pesnicom se nada ne rasteže« (kratak je akcenat na prvom a).

¹⁶ Đ. Daničić, Rječnik iz književnih starina, Biograd 1863, 101 (kod reči *mat*).

¹⁷ M. Blagojević, Zemljoradnja srednjevekovne Srbije, Beograd 1973, 387.

¹⁸ M. Blagojević, Nav. rad, 373, 379, 389.

¹⁹ M. Blagojević, Nav. rad, 399, 401.

²⁰ M. Blagojević, Nav. rad, 322, 370.

²¹ S. Novaković, Zakonski spomenici, 626.

²² Kod sela Donji Meteh, na starom karavanskom putu za Peć i Dečane, jedno mesto naziva se Pazarište, pa se može pretpostavljati da je i tu bilo, ako ne pravi trg a ono počivalište karavana, panađurište ili zaista i negdašnje vašarište.

²³ M. Barjaktarović, Etnički razvitak gornjeg Polimlja, Glasnik cetinjskih muzeja VI, Cetinje 1973, 182.

Zusammenfassung

PLAV IM VIERZEHNTEN JAHRHUNDERT

Außer anderen Dörfern hinterließ 1330 Stevan Dečanski der neuen Stiftung (Zadužbina) Dečani auch sieben Dörfer aus der Župa (Gau) Plav, die um den See Plav im Quellgebiet des Lim lagen. In der Erbkunde oder Chrisovulia werden die Pflichten der hinterlassenen Dörfer beziehungsweise deren Einwohner ziemlich genau geregelt. Im Zusammenhang mit diesen Pflichten und Obliegenheiten behandelt der Beitrag die gesellschaftlichen Beziehungen und wirtschaftlichen Verhältnisse in der Župa Plav im Mittelalter. Aus den Namen der in der Aufzählung angeführten Personen könnte man schließen, daß es auch hier nicht-slawische (romanisierte) Einwohner gab, möglicherweise auch Sachsen (Deutsche), die sich zu dieser Zeit als Bergleute im serbischen Gebiet aufhielten. Verfasser behandelt auch die Kontinuität der bis heute erhaltenen geographischen Bezeichnungen und Familiennamen.

O ZEMLJIŠKI LASTNINI IN DELU V SLOVENSКИH GORICAH MED SVETOVNIMA VOJSKAMA

Angelos Baš
Ljubljana

Ignac Koprivec je 1939 izdal svojo prvo knjigo »Kmetje včeraj in danes« s podnaslovom »Narodopisne črtice iz Slovenskih goric«.¹ Ta knjiga ni pomembna le kot leposlovna stvaritev, temveč zlasti tudi kot etnološko pričevanje. Zakaj njeno težišče je nedvomno v objavi etnološkega gradiva o življenju v Slovenskih goricah med svetovnim vojskama, v določenem obsegu pa tudi v starejši dobi. Natančnost ustreznih podatkov, s kritičnimi sklepi vred, je v Koprivčevi knjigi tolikšna, da je delo upodobilo »stvarnost danih razmer in silnice«, ki so jih oblikovale, in je tako brez »navidezne idile« in brez »pobožnjaških iluzij« pokazalo »stil panonsko-slovenskega ljudskega življenja«.²

Kot je povedal pisatelj, je knjiga nastajala »leta in leta. Naslikal sem življenje v Slovenskih goricah takšno, kakršno je. Ni moja krivda, če je boleče. Takšno je. Jaz sem ga samo fotografiral«.³ »Čez štiri leta sem spoznaval življenje Slovenjgoričanov, preden sem knjigo izdal. Sleherna stvar je preiskana dvakrat, trikrat, da bi ne delal komu krivice in da bi ne prišel v nasprotje z resnico. Vse, kar sem zapisal, sem doživel in videl sam«.⁴

Kljub temu ali prav zato so vladajoči klerikalni krogi v Slovenskih goricah zelo ostro nastopili zoper knjigo. Ugovarjali so njeni vsebini, češ da napačno opisuje tamkajšnje razmere in blati »našo svetno in duhovno go-

¹ Ignac Koprivec, Kmetje včeraj in danes. Narodopisne črtice iz Slovenskih goric. 1939. Založila Glavna hranilnica pri Sv. Lenartu v Slovenskih goricah. Knjigo je ilustriral Maks Kavčič. Tisk Učiteljske tiskarne v Ljubljani. 283 str.

² —o. (Božidar Borko), Knjiga o Slovenskih goricah, Jutro, Ljubljana 23. 3. 1940, str. 20.

³ Ignac Koprivec, Kmetje včeraj in danes, Jutro, Ljubljana 1. 5. 1940, str. 4.

⁴ Ignac Koprivec, »Prodajam Slovenske gorice«, Jutro, Ljubljana 18. maja 1940, str. 6.

spokosko⁵ ipd.,⁶ hkrati pa so organizirali več ko 30 protestnih zborovanj, na katerih je bilo po 400 do 500 ljudi. Na teh zborovanjih so zahtevali, naj se knjiga zapleni, da se s tem zavaruje »dobro ime poštenega kmečkega in delavskega ljudstva« na naši severni meji.⁷ Državno tožilstvo v Ljubljani je 19. maja 1940 izdalo prepoved »razširjenja in prodajanja« Koprivčeve knjige, češ da »po svoji vsebini težko krši javno moralo in izziva tudi verski razdor«, in ukazalo zapleniti vse izvode.⁸ — Usoda obravnavane knjige značilno spričuje usodo knjige, ki je pri nas med svetovnima vojskama kar najbolj stvarno in kritično osvetljevala gospodarske in moralne razmere med podeželskim prebivalstvom.⁹

»Kmetje včeraj in danes« vsebujejo 37 črtic, ki so razporejene po letnih časih, ne da bi bile povezane v večjo pripovedno celoto, marveč pomenijo kratke odlomke iz slovenjegoriškega življenja. Njihove upodobitve veljajo predvsem šegam in različnim oblikam verovanja, v manjši meri posameznim vrstam dela, družini, delovnim razmerjem ipd.¹⁰ Etnološka pričevanja v knjigi so številna in raznovrstna in v marsičem poglobljajo izsledke raziskav o Slovenskih goricah,¹¹ ki jih je prispeval Jože Kerenčič.¹² Kljub temu so jih naši etnologi doslej malo upoštevali. Mimo golih navedb Koprivčevega dela (npr. Boris Orel¹³ in Franjo Baš¹⁴) je šele slavljenc, ki mu je posvečen pričujoči zbornik, začel izrabljati etnološka pričevanja obravnavane knjige v raziskovalne namene (za razbor letnih šeg na Slovenskem).¹⁵

Takšno izrabo nadaljujejo zdaj spodnje vrstice. V naslednjih odstavkih so zbrani Koprivčevi podatki, ki govorijo o zemljiški lastnini in z njo povezanim delom v letih med svetovnima vojskama in ki so v naši vedi neznani ali le malo znani. Omenjeni predmet smo si izbrali zato, ker je za podeželje

⁵ Slovenjegoričani, Proti zlorabi našega narodopisnega blaga, Slovenec, Ljubljana 27. 4. 1940, str. 9.

⁶ (Nepodpisano), Za čast Slovenskih gor in Prlekije, Slovenec, Ljubljana 10. 5. 1940, str. 5.

⁷ (Nepodpisano), Severna obmejna Slovenija za svoje dobro ime, Slovenec, Ljubljana 16. 5. 1940, str. 6.

⁸ Izvirnik navedene prepovedi hrani Ignac Koprivec v Ljubljani, Večna pot 11.

⁹ Gl. o tem tudi Helga Glušič, Ignac Koprivec, Panonski Zbornik, Murska Sobota 1966, str. 226; Lino Legiša, V ekspresionizmu in novi realizem, Zgodovina slovenskega slovstva 6, Ljubljana 1969, str. 416; Anton Slodnjak, Slovensko slovstvo, Ljubljana 1968, str. 432; isti, Obrazi in dela slovenskega slovstva, Ljubljana 1975, str. 443.

¹⁰ Doslej najboljše obravnavo o Ignacu Koprivcu je napisala Karolina Kovačič, Literarno delo Ignaca Koprivca, Maribor 1976, 66 str. (seminarska naloga, tipkopis, Pedagoška akademija v Mariboru).

¹¹ Franc Zadravec, Zgodovina slovenskega slovstva 7, Ekspresionizem in socialni realizem, Maribor 1972, str. 177.

¹² Jože Kerenčič, Domačija, Maribor 1967, str. 101 d, 142 d.

¹³ Boris Orel, Slovenski ljudski običaji, Narodopisje Slovencev 2, Ljubljana 1952, str. 161.

¹⁴ Franjo Baš, Ljudje in ljudske kulture v spodnji severovzhodni Sloveniji, Rad kongresa folklorista Jugoslavije u Varaždinu 1957., Zagreb 1959, str. 49.

¹⁵ Niko Kuret, Praznično leto Slovencev 1, Celje 1965, str. 218, 312 d; 2, Celje 1967, str. 170 d, 187; 3, Celje 1970, str. 75, 77, 79, 96, 134, 136, 138 d, 174, 213; 4, Celje 1970, str. 47 d, 54, 67, 211.

zemlja poglavitno produkcijsko sredstvo, zemljiška lastnina pa »temeljna družbena vrednota«,¹⁶ tako da zajemajo Koprivčeva izvajanja o teh vprašanjih dovolj tehtno gradivo o materialnem življenju.

*

V obravnavani knjigi najdemo vrsto pričevanj o tem, kako se je označeno vrednotenje zemljiške lastnine izražalo. Odsevalo je (če gremo po vrsti) v ločevanju naselij: t. i. vrhi so bili naselja viničarjev in želarjev ali po splošnem slovenskem besednjaku malih kmetov in so šteli kot »naselbine siromakov«, hrami pa, v ravnini, so pomenili bivališča srednjih in večjih kmetov. V kočah so svetili po navadi s skalami; najboljše so bile smolnate, toda od njih se je močno kadilo. Za notranjo podobo teh stavb je nadalje sporočeno, da so v njih otroci »s svojimi umazanimi pestmi« tolkli »po cunjah, s katerimi so bili pokriti, ... in zrl z žalostnimi očmi po mračni sobi, v katere kotu so cvilile miši«. ¹⁷

Da niso obiskovali gruntarski vogledniki revnejših domov, temveč gruntarske, kočarski vogledniki pa kočarske domove, se razume samo po sebi. Pri sklepanju zakonske zveze so se ravnali po vodilu, da se ženina, ki »bo dobil grunt, kakršnih je malo v fari... more razveseliti vsako dekle«. Ob tem pa je iz iste dobe sporočeno tudi drugačno stališče: »Tudi na kmete se je privlekla nekakšna moda, ki uči, da se človek ne sme poročiti samo radi grunta, radi denarja, temveč tudi radi človeka ali kot se to imenuje: radi ljubezni«. Vendar so slednje stališče takrat na splošno zavračali: »Moj bog, kot bi grunte lahko ljubezen opravljala in bi dal človek ljubezen za doto sestram in bratom«. ¹⁸

Po nakazanem načelu, da rabi sklenitev zakonske zveze predvsem za to, da se kar najbolj poveča ženinova zemljiška lastnina ali posestvo, so v tridesetih letih zahtevali ženinovi vogledniki, da je gruntarska nevesta dobila za doto npr. 60 000 dinarjev, telico, žrebico in gorice, po smrti staršev še travnik in gozd, medtem ko je bil ženinov grunt eden najboljših v vasi in brez dolga, sestra pa izplačana, kar je bilo vse skupaj vredno »par sto tisočev«. ¹⁹

Na gostuvanju je bila zemljiška lastnina razvidna v razvrstitvi svatov, ko so se napotili po nevesto: za godci sta šla starejšina in starejšinka, za njima pa drugi »ženinovi svatje, razvrščeni po velikosti gruntov«. In na gostiji sta sedela pri ženinu in nevesti »starejšinarja s svojima ženama, za njima pa sorodniki, razvrščeni po bogastvu in po položaju, ki ga zavzemajo v življenju«. ²⁰

¹⁶ Stipe Šuvar, *Između zaseoka i megalopolisa*, Zagreb 1973, str. 22.

¹⁷ Ignac Koprivec, *Kmetje včeraj in danes*, str. 19, 40, 71, 96. — Slednje značilnosti v stanovanjski ravni je pisatelj dopolnil v spisu *Slovenske gorice obdarovane*, *Kmetki list*, Ljubljana 5. 3. 1941, str. 4 d: v viničarijah so bile postelje brez rjuh in odej, mize prazne, peči mrzle, po 10 ljudi je spalo v eni sobi, saj »s povprečno petimi dinarji dnevnega zasluzka« kaj drugega ni bilo mogoče, in plenice so bile iz »starih, nerabnih jank«.

¹⁸ N. d., str. 32 d, 35, 37.

¹⁹ N. d., str. 45 d.

²⁰ N. d., str. 49, 57.

Fantovski krst, t. j. sprejem v fantovsko skupnost, je bil obvezen za vse, saj so bile prehude sankcije zoper prestopke te vrste. Če so pri tej šegi praviloma izginjali razložki v zemljiški lastnini, pa se je kdajpakdaj skušal kdo tej šegi odtegniti. »Kak... bogatin, težak gruntar« se ji je včasih želel izmakniti, a ne zavoljo skoposti, marveč zato, »ker bi ne bil rad v družbi s siromaki«. Toda sankcije so, kot rečeno, onemogočale takšne poskuse: »Tedaj ne sme mirno ponoči na vas, ne k dekletu, ... ko pa so ga vse leto podili za plotovi, lomili radi njega lese..., je prihodnje leto plačal krst...«²¹

V zelo izraziti obliki so se kazali razložki v zemljiški lastnini pri birmi. Pri izbiri botrov so revni računali »na darila, ki bi jih vsaj za par dni potegnili iz bede«, medtem ko so si premožnejši radi iskali »botrov med gospodo, da se pred faro postavijo. Ni večje časti za hišo, kot če ima otrok za botra duhovnega gospoda«. Posebej otroci iz revnejših družin so morali biti pri teh prošnjah vztrajni.

Pri birmi je šlo razločevanje med premožnimi in revnimi tako daleč, da so tisti, ki niso imeli primerne obleke, morali ta dan ostati doma ali za plotovi in živimi mejami. Tako je bilo zato, ker so si župnije ob birmi prizadevale pripraviti škofu kar najlepši sprejem in so takrat skušale skriti bedo, »ki tlači faro«. Šele dan po birmi je lahko prihajalo »iz skrivališč tudi ono zapostavljeno, odrinjeno, siromašno ljudstvo, da bi si ogledalo ostanke slovesnosti. Na pol nagi otroci hlastajo za papirnimi trakovi, preplašena mati pa odlomi na skrivaj smrekovo vejico, ki si jo zanese domov, da bi imela vsaj malenkosten spomin na sveto birmo.«²²

Tudi ob primicijah je izpričano razločevanje po zemljiški lastnini. Pri vabilih na novo mašo je sporočen kmečki nasvet, po katerem naj »se ne vabi preveč« želarjev, ki za to slovesnost »malo« prispevajo, medtem ko po navadi pripeljejo na primicijo »od hiše vse, kar lahko hodi.«²³ Vendar se takšno razločevanje ob omenjenih priložnostih ni kaj pomembneje uveljavljalo, t. j. ni bilo splošnejše narave (zlasti v poznih urah so na primicijah zvečine izginjali družbeni razložki).

Tehtnejši so bili razložki v zemljiški lastnini pri obhajanju Martinovega godovnega dne in Martinove nedelje. Dneva sv. Martina so se veselili »le gruntarji, ki imajo vrhe« ali vino in ki so takrat »čakali vino«, natančneje povedano, pokušali vinski pridelek tekočega leta. Martinova nedelja pa je bila praznik, ki so ga slavili vsi, »bogato in revno«, viničarji, želarji, srednji in večji kmetje.²⁴

Tudi na slovenjegoriško gostoljublje so v tisti dobi vplivali razložki v zemljiški lastnini. Čeprav se iz obravnavane knjige poučimo, da so tujce v teh krajih spoštovali in da so gostom radi postregli s kislim mlekom, zmetki in jabolčnikom ali krapci, kvasenicami, gibanicami in črnim kruhom, je pri tem obstajal razložek med »boljšimi hrami« in drugimi. Zakaj ponekod se je utegnilo zgoditi, da gostom niso »mogli postreči.«²⁵ Z drugimi besedami:

²¹ N. d., str. 130.

²² N. d., str. 148 d.

²³ N. d., str. 186.

²⁴ N. d., str. 262 d.

²⁵ N. d., str. 96.

kljub sporočenemu spoštljivemu razmerju do tujcev ali gostov je bilo samo pri določenih družinah zadosti dobrin za primerno pogostitev.

Razločki v zemljiški lastnini so določali prav tako otroško delo. Spomladi, npr. pri saditvi krompirja, so ženske nasekavale, revni otroci pa nametavali. Dogajalo se je, da so nekateri od teh otrok med delom »od utrujenosti in pijanosti« celo zadremali. Le-ti so takrat vstajali ob petih ter hodili skupaj s starši delat h kmetom, »da je (bilo) pri obračunu več težakov«. In če so bile pri saditvi krompirja ženske nekoliko nerodne, so lahko udarile z motiko otroke po rokah ali glavi. Kadar so otroci v takšnih primerih omedleli, so jih polivali z vodo in jih polagali na vratnike, da so si malce oddahnili, potem pa so morali nadaljevati delo.

Preden so bili ti otroci stari štirinajst let, so bili »izgarani, zagrenjeni, podvrženi pitju in vpogled v vse družinske skrivnosti jim je (bil) odprt, zakaj na delu čujejo govoriti o vsem mogočem«. Njihov videz je bil takle: »Človeka obide žalost, ko gleda te male izmozgane težaške postavice s sključenimi hrbtišči, uvelo kožo, z dolgimi rokami in z mrtvimi očmi, na katerih trepeče bolečina«. ²⁶

Poleti so bili ti otroci ponajveč zaposleni med starejšimi delavci. Drugače ni šlo, saj je bilo treba jesti, za revne pa je tedaj veljal izrek: »Kdor ne dela, ne je«. In tako so te otroke od malega pestile lakota, delo in zane-marjenost. ²⁷

Na podlagi ugotovljenega vrednotenja zemljiške lastnine so vrednotili tudi posamezne vrste dela. Zavaljo tega je največ štelo delo na zemlji, medtem ko je drugo delo manj veljalo. Za primer navedenega merila naj bo omenjeno, da se je v naši knjigi takole znesel mož nad ženo, ki je prala: »Peri ponoči, sakrament! Prava gospodinja ne mudi časa z ribanjem perila in ne troši denarja za milo. Kam za vruga bo prišel kmet, če bo gledala skozi sleherna vrata gospa? — Beli rokavici, trdi jančjaki, čokli na biks, žep pa prazen. — Sakrament pravim, če se mi takoj ne spraviš k pametnejšemu delu, te čohnem z grabljiščem po puklu, da ti ga nekoliko vzravnam«. ²⁸ (Da so takšna vodila povzročala ustrezne posledice na določenih življenjskih območjih, je jasno.)

Od poglavitnih vrst dela so imeli nekoč, se pravi pred prvo svetovno vojsko in še prej, za najprijetnejšo košnjo. »Kmetje so se je veselili vse leto«. V letih med svetovnimi vojskama je bila podoba košnje nekoliko spremenjena, saj je tedaj potekala »tiho«, medtem ko je bila poprej »opravilo, ki je napolnilo Slovenske gorice s smehom in dobro voljo«. In še to: nekoč so težaki oblačili za košnjo »edino celo srajco«, ki je sicer rabila za praznike in zadnjo uro, tako da je bilo takrat »na travnikih vse belo in snažno«; med svetovnimi vojskama pa so težaki kosili strgani. V zvezi s tem zasledimo v knjigi sodbo, da so v tistih letih odmirale nekatere stare šege »radi siromaščine, ne pa na podlagi napredka«.

Koprivčevo delo takole opisuje košnjo, kadar je v tistem času ohranila zvezo s starejšim izročilom. — Gospodarjevi sinovi so dan pred košnjo na-

²⁶ N. d., str. 125.

²⁷ N. d., str. 166 d.

²⁸ N. d., str. 200.

prosili po vrhah kosce. Število le-teh je bilo odvisno od površine travnikov, ki jih je bilo treba na kmetiji pokositi, in od časa, do katerega je moralo biti to delo opravljeno, prav tako pa od navedenih zahtev pri drugih gospodarjih v vasi, zakaj prenekateri koscec je zapovrstjo kosil na več posestvih. Zvečine so bili kosci težaki (na odslužek) in viničarji. Ob dveh zjutraj so se zbrali na kmetiji, kjer jim je gospodar postregel z žegnano slanino, kvasepicami, žganico in vinom, potem pa jih je odvedel na travnik. Ko so prišli na cesto, so stopili v vrsto in zapeli; pet jih je pelo prvi in drugi glas, preostali so basirali. Na travniku je pred začetkom košnje napravil gospodar pred seboj križ in dejal: »Bog pomagaj«.

Prvemu koscu so pravili »prednjak«, za njim pa so se razvrstili drugi kosci, ustrežno svojemu družbenemu položaju in vlogi, ki so jo imeli pri gospodarju; najrevnejši so kosili po navadi zadnji. Vsi so zamahnili s koso naenkrat. Brusili so približno na vsakih 20 korakov; kdor je nabrusil, je napravil požirek vina iz »slatinarja«. Ob sedmih je domača hči prinesla zajtrk (svinjino iz tünje, gibanice in vino). Ob osmih so prišli na travnik »spravljajči«, večinoma dekleta in mlajši fantje. Ob devetih je domača hči prinesla južino, poleg tega pa še šopke iz fajglja in pelargonije; vsakemu koscu je pripela tak šopek na klobuk. Če je sonce premočno pripekalo, so kosci nehali kositi in šli med »spravljajče«, košnjo pa so nadaljevali zvečer.

Pri košnji so pogosto zapeli, prav tako pri spravljanju sena. »Le takrat, ko pride na travnik voznik, ki pobira suho seno za duhovnega gospoda in organista, delavci umolknejo«. Ko je bilo seno naloženo, nato pa vozovi doma, so spravili »metači«, dekleta in drugi seno na senik. Ob tem je prihajal prah v usta, pljuča, kožo in obleko, tako da proti večeru ljudi skorajda ni bilo mogoče spoznati. Samo njihove oči so ostajale bele, notranjost ust rdeča, sicer pa jih je vseskozi prekrivala siva barva. Včasih so se pred spanjem hodili kopat. Največkrat pa so se umili v mlakah. Rjuh na posteljah večidel niso imeli, medtem ko »jank in sukenj«, s katerimi so prekrivali slamo na ležiščih, niso mogli »umazati«.²⁹

Žetev se je začela ob ponedeljkih. Žanjice so najprej pred ognji odložile brezrokavne telovnike, tako da so ostale samo v rokavcih. Gospodarjev sin jim je nabrusil srpe, in sicer najprej prvi žanjici. Ta je potem, ko je vzela nabrušeni srp, pljunila v pest in naredila pred ognjom s srpom križ, potem pa začela žeti. Ko je zadosti našela, je napravila iz rokovati pšeničnih bilk vezi za snope, jih položila na tla in s srpom zmetala požeto pšenico na vezi. Za prvo žanjico so žele druge; druga drugo so skušale prehiteti; zlasti veliko je veljalo, če je katera prehitela prvo žanjico.

Snope so vezali »vezači«; eden je prišel na 4 žanjice. Zvezane snope so otroci vlekli na sredo njive. Tam so bili »stavci«, gospodarjevi mlatici, ki so postavljali snope v »rázstave«. Te so bile navadno iz 12 snopov; pod klasjem so bile povezane z močno vezjo, da jih ne bi podrl veter; na klasju je bil »klobuk«, se pravi nekaj večji snop, ki je varoval zrnje zoper ptiče, dež in točo. — Južina je bila ob desetih: dekla je prinesla kvasenice, pomazane s sirom in smetano, pastir pa jabolčnico; vino so pili zvečer in za likof.

²⁹ N. d., str. 159 d.

Za žanjicami so reveži pobirali klasje ter ga tlačili v vreče. — Ko so zvečer ljudje odhajali z njiv, je bilo ponekod slišati petje; pri tem so po pričevanju obravnavane knjige šteje posvetne pesmi za pregrešne, dovoljne pa so bile nabožne pesmi.³⁰

Mlatev je upodobil Koprivec v tedaj redkejši, starejši različici. Večidel so med svetovnima vojskama v Slovenskih goricah označevali mlatev vitelj, ki ga je poganjala živina, kakor tudi »brnenje motorja in sikanje lokomobile« (kljub določenemu nasprotovanju nekaterih starejših gospodarjev).³¹ Takšne razmere so odpravile skorajda vse tisto življenje po gumnih, ki je bilo povezano z dotedanjo mlatvijo.

V bolj zaostalih, redkejših vaseh je v omenjeni dobi imela mlatev naslednje poteze. — Ko so peljali z njive zadnje snope, so skušali sosednji mlatci neopazno pritrčiti na zadnji del žrdi »zastavo«, najpogosteje strgan jančjak ali staro spodnje perilo. Kdajpakdaj se je dogajalo, da je bil potlej tak voz nekaj časa na dvorišču, preden je kdo opazil to porednost. V takšnem primeru so morali mlajši mlatci zanesti »zastavo« na voz kakega drugega gospodarja. Toda to je bilo težko, saj so sosednji mlatci praviloma pazili, da jim ne bi kdo kaj takega zagodel.

Ko je bil zadnji voz doma, so mlatci, bili so zvečine viničarji in želarji, ki so mlatili za »mertik«, se pravi za določen del zrnja, v gumnu snopje otepli. To delo sta opravila po dva in dva skupaj: vsak je prijel svoj snop in tolkel z njim po sodu, ki so ga v ta namen postavili v gumno. Otepeno snopje so otroci zlagali v parme, na skednje, v ute in listnjake. Zrnje so mlatci očistili slame in ga zgrebli na vršaj. Na vršaj je pred tatovi pazil ponoči poseben čuvaj. Tu in tam so si sosednji mlatci tega čuvaja privoščili s tem, da so postavili na vršaj slamnatega moža, ki so mu dali v roke vrečo. Ko se je čuvaj zbudil in zagledal na vršaju človeka, je hotel po njem udariti, pa je ugotovil, da so ga potegnili. Tedaj so morali mlajši mlatci zanesti slamnatega moža kam drugam, če ni šlo na vršaj, na streho gumna.

Naslednje jutro so žito vejali. Takrat so gospodarji plačevali mlatce, ki so dobili po navadi vsak deseti mernik. Naposled so mlatili: v odprtino vrat so si naložili otepeno snopje in vrgli po dva snopa na sredo gumna; po dva in dva mlatca sta potem udarjala po vsakem snopu, ga med mlatenjem obračala s cepmi, nato pa, ko sta končala, odvrгла in si postavila namesto tega drugega, ne da bi ob tem prenehala tolči.³²

O trgatvi je v pričujoči knjigi razmeroma malo besed. Poučna sta predvsem dva ustrezna podatka. — »Nekdaj so trgači baje peli«. O tem so pripovedovali stari ljudje in pripominjali, da je bilo to »davno«. Potemtakem je bilo takó najpozneje sredi 19. stoletja, po vsej verjetnosti pa tudi že prej. Med svetovnima vojskama pri trgatvi ni manjkalo petja, »toda to je (bilo) petje pijancev«, sicer pa je bilo tedaj petje »bolj krik jeze in bolečine« kakor izraz »dobre volje«. Po drugi strani je bilo pri trgatvi marsikje »vse tiho«, kakor da bi se bili ljudje nečesa bali. In ob trgatvi so bili v revnejših dru-

³⁰ N. d., str. 171 d.

³¹ N. d., str. 203.

³² N. d., str. 178 d.

žinah otroci zapuščeni, saj jim nihče ni kuhal, ker so vsi drugi sodelovali na trgatvi.³³

Od preostalih vrst dela pričuje Koprivčeva knjiga še o dveh. — Ponekod so v tisti dobi v teh krajih še ribali zelje. Zeljne glave so obrezovali v gumnu. Potlej jih je hlapec znosil v hišo ter jih zložil na rjuho, ki je bila razprostrta čez posteljo. Sredi sobe so postavili zeljno kad. Čez njo so položili nože. Gospodar je pomikal čez nože grod, t. j. lesen okvir, ki so bile v njem na pol prerezane zeljne glave in jih je z rokami pritiskal na rezila. Narezane zeljne niti so se zbirale v kadi.³⁴

Lan so med svetovnjima vojskama sejali le še redkokje. »Nekoč«, t. j. pred prvo svetovno vojsko, zlasti pa v 19. stoletju, je bilo glede tega po ustnem izročilu drugače. Tedaj »je povese mo gledalo iz skrinj pri sleherni hiši« in kolovrati so brneli od povsod. V dvajsetih in tridesetih letih je bilo malone nasprotno, kolovrate je bilo slišati samo še sem in tja. Prav zavoljo tega so bili ljudje veseli prelji, ki so še v tistem času prihajale k hišam prest in so ob tem skrbele za vedro vzdušje, posebej za petje. Podobno je bilo s teriljami.³⁵

³³ N. d., str. 254 d.

³⁴ N. d., str. 272.

³⁵ N. d., str. 20 d, 274 d.

Zusammenfassung

ÜBER DAS GRUNDEIGENTUM UND DIE ARBEIT IN DEN SLOVENSKEN GORICE ZWISCHEN DEN BEIDEN WELTKRIEGEN

Der slowenische Schriftsteller Ignac Koprivec veröffentlichte im Jahre 1939 sein erstes Buch »Kmetje včeraj in danes« (Bauern gestern und heute) mit dem Untertitel »Narodopisne črtice iz Slovenskih gorice« (Volkskundliche Aufzeichnungen aus den Slovenske gorice) (Anm. 1). Der Schwerpunkt des Buches liegt in der Darstellung des volkskundlichen Materials, betreffend das Leben dieses Bereiches zwischen den beiden Weltkriegen, in gewissem Sinne auch in der älteren Zeit. Die slowenische Volkskunde hat von diesen Aufzeichnungen wenig Rechnung getragen. Zu Untersuchungszwecken wurden sie erstens vom Jubilar, dem dieser Sammelband gewidmet ist, zugezogen.

In diesem Aufsatz wird eine solche Auswertung weitergeführt: in obigen Zeilen werden die Ausführungen aus dem Buch von Koprivec, die vom Grundeigentum und der mit ihm verbundenen Arbeit zeugen und in der slowenischen Volkskunde unbekannt oder kaum bekannt sind, zusammengefaßt. Dieses Thema wurde gewählt, da für die Landbevölkerung Grund und Boden das wichtigste Produktionsmittel und Grundeigentum den »sozialen Grundwert« (Anm. 16) darstellt, so daß die Ausführungen von Koprivec über diese Fragen zur Genüge wichtige Quellen über das materielle Leben in einem bestimmten Raum und zu einer gegebenen Zeit umfassen.

ETNOGRAFSKI POBIRKI IZ LOŠKIH DEŽELSKOSODNIH PROTOKOLOV 17. STOLETJA

Pavle Blaznik
Ljubljana

Med bogatim arhivskim gradivom, ki ga hrani Arhiv Slovenije z ozemlja nekdanjega obsežnega loškega gospostva, je uvrščena tudi serija sodnih protokolov. Med temi so posebno zanimivi deželskosodni protokoli iz 17. stoletja, ki sem jih delno predstavil na drugem mestu (Loški deželskosodni protokoli iz 1625—1637, Loški razgledi 23, str. 25—33). V ta članek, ki ga posvečam svojemu dragemu prijatelju — jubilanu, pritegujem razne etnografske drobce, ki jih najdemo tako v zvezi z zasliševanjem obtožencev in vrste prič kakor tudi pri obsodbah.

Loško gospostvo je spadalo med nepriviligirana deželska sodišča; imelo je torej pravico zasliševanja in izrekanja zapornih kazni, ni pa bilo pristojno obsojati zločinca na smrt, pa tudi torturo, ki je bila zelo pogostna pri zasliševanjih, je praviloma opravljal rabelj iz Ljubljane. Tako je moral loški glavar, ki je sicer vodil zasliševanja v navzočnosti uglednih loških meščanov iz vrst notranjega in zunanjega sveta, za vse primere, kjer je bilo pričakovati smrtno kazen, poklicati iz Ljubljane deželnega sodnika. Še večkrat je prišel v Škofjo Loko rabelj, ki je opravljal torturo nad posameznimi obtoženci tudi po večkrat zapored; škoda, da iz našega vira ni razvidno, za kakšno vrsto torture je šlo. Rabelj je bil seveda nujno potreben pri izvršitvi smrtne obsodbe na loškem Gavžniku zunaj mesta bodisi z obešenjem bodisi z obglavljenjem.

Naj si v naslednjih vrsticah podrobneje ogledamo primer sodne obravnave, pri kateri je šlo za uboj, ki se je zgodil 1627 v bližini Krope. Zločina so bili obtoženi trije vaščani iz rudenske župe v Selški dolini, in sicer Matevž, sin rudenskega župana Jurija Rovtarja (Router), pa Janž, sin Petra Jelenca (Jelenz) in kajžar na Rudnem Andrej Lotrič (Lattritsch). Neposredno po zločinu so prišli omenjeno trojico iskat podeželski sodnik (nekak služitelj loškega deželskega sodišča) ter pevenski gruntarji, ki jim je kot freisinškim lovcom pripadala taka dolžnost. Medtem ko sta se prva dva osumljenca pokorno javila, je tretji kot pravi zločinec pobegnil. Ko je prišlo do zločina,

je rudenski župan sam tekel v Kropo in tam preprečil, da bi ubitega prej pokopali, preden bi ob mrliču ugotovili, da njegov sin ni ubijalec. Ko sta se prva dva osumljenca pojavila pri mrtvaškem odru, je prišel tja tudi župnik iz Kroepe pa ondotni sodnik in vrsta drugih oseb, da ugotove, če bo morda dal mrtvec vpričo njih kak znak. Ker znaka ni bilo, so navzoči sorodniki, med njimi sta bila mati in brat ubitega, oprostili oba obdolženca vsakega suma (pahrrecht).

V prilog Rovtarja in Jelenca je govoril pri obravnavi tudi Luka Bezjak (Wesiakh), ki je bil navzoč pri uboju. Izjavil je, da je Lotrič umorjenega dvakrat udaril s pestjo, ga sunil v prsi tako močno, da je le-ta padel vznak, nakar ga je z nožem zabodel. Ranjeni je kmalu nato umrl. Ubijalec je še tisto noč iskal Bezjaka na domu in ga je hotel ubiti. Očeta dveh po nedolžnem zaprtih sta izprosila pri sodišču, da sta smela oba osumljenca domov proti poroštvu, da ne bosta zbežala in da se bosta javila na gosposki poziv. Res je sodišče oba začasno izpustilo. Kakšna usoda je zadela ubijalca, iz protokolov ni razvidno. Kazno je, da je srečno odnesel pete.

Opisani prizor, da naj bi namreč mrtvec začel krvaveti, kakor hitro bi se ob njem pojavil ubijalec, v naših protokolih ni osamljen.

Le mimogrede je v našem viru omenjeno *čarovništvo* in v zvezi z njim nevarnost, da bi zapornik ušel iz zapore.

V protokolih naletimo tudi na pojave *mazaštva*. Leta 1626 je loško sodišče obravnavalo primer, da je pastorka zanosila z očimom. Njena mati ni vedela za to razmerje, še manj za posledice. Hči je materi samo zatrjevala, da se ji je ustavilo krvavenje. Zato je šla mati po nasvet na tedenski sejem v Škofjo Loko. Tam je našla mazačko, ki ji je svetovala, naj si oskrbi vršiček s češnjevima drevesoma ter muškati orešček. Oboje naj namoči v vino in naj dá pijačo piti hčeri, ki se ji bo spet povrnilo mesečno perilo.

Na podoben primer naletimo v letu 1628, ko sta zunajzakonska partnerja pila kot kontracepcijsko sredstvo pijačo, ki je bila zvarjena iz rastline gladovnik (Ochsenszunge) in je ženska dajala to sredstvo menda tudi v nožnico.

V protokolih je tudi beseda o *ponarejanju kovancev* (zenfronen). Tako je npr. 1633 po nepredvidnosti sprožila postopek obtoženčeva žena, ki je našla v hiši model in v njem ponarejeni kovanec. O tem je govorila županu, ki je javil stvar gospodstvu v Škofjo Loko. Pri zaslišanju je obtoženec izjavil, da mu je o podobnem ponarejanju na Koroškem govoril neki neznan berač. Po njegovih besedah je treba vložiti v razklano brezovo gobo (Birkenschwamm) dober primerek in vse skupaj trdno povezati; tako je mogoče dobiti obojestranski negativ, z vlitkom pa ustrezen ponaredek. Obtoženec je izjavil, da je res napravil tak poskus, vendar samo za šalo in še to samo enkrat, nikoli pa ni širil ponarejenih primerkov. Sodišče je zagovoru verjelo in tako je obtoženec sedel samo nekaj dni v grajskem zaporu na loškem stolpu.

Na ponarejanje denarja pa naletimo tudi nekaj desetletij kasneje (1667). Čeprav je sodišče pri razglasitvi obsodbe naglašalo, da je glede na prošnjo prizadetega obsodbo sicer omililo, je bil krivec precej kruto kaznovan. Celo leto je moral presedeti v preiskovalnem zaporu, nakar so mu vžgali posebno

znamenje, ga izročili rablju, da mu je odrezal kos desnega uhlja, in ga izgnali iz loškega gospostva za tri leta.

Sicer pa naletimo v viru na najrazličnejše obsodbe. Sodni protokol iz 1631 govori npr. o neki Marjeti, ženi Andreja Klobovsa (Khlobouß), ki je bila možu *nezvesta* in je zanosila zunaj zakona. V zvezi s to obravnavo je pisal loški glavar poljanskemu župniku, da bi žena sicer zaslužila večjo kazen, vendar jo je sodišče v bistvu pomilostilo. Pač pa je v razsodbi zahtevalo, da kazen ne sme povsem izostati. Pri kaznovanju naj sodelujeta tako posevna kot cerkvena oblast. Zato sporoča loški glavar župniku v imenu freisinškega škofa kot zemljiškega gospoda, da bo freisinški deželski sodnik poslal omenjeno ženo v Poljane, ondotni župnik naj pa poskrbi, da bo prihodnjo nedeljo opravljena kazen: omenjena žena mora s prižgano svečo v rokah biti postavljena v trlico pri župni cerkvi.

Pri obravnavanju *tatvin* sodišče ni poznalo šale. Poceni je odnesel pete tkalec Jakob Jankovič (Jankhauiz), ki ga je doletela naslednja kazen: najprej je bil za dve uri izpostavljen ob sramotnem stebru, nakar ga je rabelj proti plačilu 1 šilinga pretepel pri poljanskih vratih v Škofji Loki. Nato je bil tat za vse življenje izgnan z ozemlja loškega deželskega sodišča.

Naletimo pa na vrsto primerov, kjer je sodišče izredno ostro postopalo proti tatovom. Tudi smrtne obsodbe niso bile izjemne — posebno pri tatovih, ki jim je bila kraja poklic in so kradli vse od kraja; sezname nakradenega blaga so izredno zanimivi (prim. Loške razglede 1976). Zlasti pa je loško gospostvo ostro kaznovalo tatvino živega srebra. Tako se je znašlo npr. 1682 pred sodiščem hkrati pet obtožencev v zvezi s tako krajo. Med njimi so razmeroma dobro odrezali trije, ki jih je čakala kazen ob sramotnem stebru, nato pa izgon. Glavna dva krivca, Andreja Kalarja (Khaller) in Matevža Kosmača (Kasmätsch) pa je doletela smrtna obsodba. Kalarja je rabelj obesil, Kosmača pa obglavil; Kosmačevo glavo so nato pribili na vislice, njegovo truplo pa pokopali ob njih.

Prav taka kazen kot Kosmača je 1676 doletela tudi nekega Strufferja, ki je *zanetil požar* v Gabrku pri Škofji Loki. Obsodba sicer navaja, da bi glede na pravne norme morali zločinca živega sežgati, pa so ga po posebni milosti obsodili samo na smrt z obglavljenjem.

Leta 1669 naletimo v loških sodnih protokolih prvič na novo kazen. Protokol naglaša, da bi moral biti Jakob Kranjc (Khräncz) zaradi tatvin glede na Karlov sodni red obsojen na smrt. Toda glede na uredbo z dne 18. 2. 1669 je bil obtoženec obsojen dosmrtno na *beneške galeje*. Vprašanje je, koliko je bilo s to razsodbo obtoženemu prizaneseno spričo neznosnega trpljenja teh prikovanih nesrečnikov.

S temi skromnimi vrsticami sem hotel predvsem opozoriti na sodne protokole, ki so vse premalo pritegnjeni v našo znanost; vsebujejo pa ne samo zelo lepo gradivo za našo pravno zgodovino, pač pa navajajo tudi vrsto drobcev, ki utegnejo zanimati tudi etnografske strokovnjake.

Zusammenfassung

EINIGE VOLKSKUNDLICHE DATEN AUS DEN
LANDGERICHTSPROTOKOLLEN VON ŠKOFJA LOKA (17. Jh.)

Die Landgerichtsprotokolle sind nicht nur für die Rechtsgeschichte interessant, sie enthalten im Gegenteil auch Elemente, die dem Ethnographen Manches sagen könnten, und zwar sowohl über die Delikte selbst als auch über das Gerichtsverfahren und die Urteilsfällung. Unter den Delikten stossen wir auf Zauberei, Kurpfuscherei, Falschmünzerei, Ehebruch, Brandstiftungen, Diebstähle; die ausführliche Aufzählung gestohlener Gegenstände umfaßt auch viele ethnographisch interessante Einzelheiten. Das Verhör wurde oft von der Tortur begleitet. Todesurteile durch Hängen oder Köpfen waren keine Ausnahmserscheinung; im Jahre 1669 begegnen wir auch einer lebenslänglichen Verurteilung auf venetianische Galeeren.

I KIRGHISI E LEOPARDI

Giovanni Battista Bronzini
Bari

Non è marginale, per quanto sembri occasionale, il dato, rilevabile da una nota del poeta, leggibile nell'autografo e nelle edizioni del '31, '34, '35 e '36, che per la composizione del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* (il cui germe concettuale era già contenuto nelle annotazioni di Zibaldone del 10 luglio 1823)¹ ricevette impulso da una notizia etnografica, estratta dal «Journal des Savans» del settembre 1826² e registrata più largamente nello *Zibaldone* (3 ottobre 1828)³ relativa a una popolazione nomade dell'Asia centrale, i Kirghisi, molti dei quali, come riferiva il barone di Meyendorff in una relazione di viaggio,⁴ «passano la notte seduti su un masso a guardare la luna improvvisando canzoni con tristi parole su arie non meno tristi.»

Che il Leopardi considerasse questa notizia etnografica più di un semplice spunto per il suo *Canto* lo mostra il fatto che la relativa nota che la compendia è sull'autografo apposta al titolo e precede il testo della poesia, come parte integrante di questa. Rispettasse pure l'*usus adnotandi*, è segno del legame sentito dall'autore tra la sua poesia e l'occasione che l'ha fatta nascere. Siamo, quindi, tenuti, non foss'altro per l'indicazione del poeta stesso, a ricollegare, più di quanto non si sia fatto per il preconetto d'influenza ed eredità idealistica di giudicare estraneo alla poesia ogni movente o stimolo esterno, il *Canto notturno* alla sua fonte d'ispirazione, tentando anche di rico-

¹ *Zibaldone di pensieri* («Tutte le opere di Giacomo Leopardi» a cura di F. Flora), 3ª ed., Milano, Mondadori 1949, II, pp. 179-80.

² «Journal des Savans», septembre 1826, pp. 515-27.

³ *Zibaldone* cit., II, p. 1216.

⁴ *Voyage d'Orenbourg à Boukhara, fait en 1820, à travers les steppes qui s'étendent à l'Est de la mer d'Aral et au-delà de l'ancien Jaxartes; rédigé par M. le baron G. de Meyendorff, et revu par M. le chevalier Amédée Jaubert.* Paris, Librairie orientale de Dondey-Dupré, 1826, in 8°, avec une carte et plusieurs planches. (Sono le indicazioni bibliografiche riportate nel «Journal des Savans» cit.)

struire i collegamenti con essa delle varie fasi di compimento del *Canto*, le quali sono state assai nitidamente scandite dal *Monteverdi*.⁵

A tal fine giova rifare leopardianamente la lettura che il poeta fece della lunga recensione, apparsa nel «*Journal des Savans*» del settembre 1826 a firma di J. P. Amel-Rémusat, al *Voyage d'Orenbourg à Boukhara* del *Meyendorff*.⁶ Ci si imbatte in alcuni tratti che dovettero entrare subito in sintonia con la tematica poetica e filosofica del Leopardi.

Procedendo nell'ordine in cui si susseguono, primo è quello della felicità che i Kirghisi fanno consistere, e lo dicono parlando della loro vita nomade, nel sentirsi liberi come gli uccelli: «Une ancienne tradition porte que les Kirgis perdront leur liberté dès qu'il vivront dans des maisons et qu'ils s'adonneront à l'agriculture. L'exemple des Baschkirs leur montre la vraisemblance d'une telle prédiction, et la crainte de la voir réalisée doit éloigner des occupations agricoles toutes ces tribus voisines des frontières de l'empire russe, qui n'appréhendent rien tant que d'être attachées à la glèbe, et qui font consister leur félicité à se voir libres comme des oiseaux, ainsi qu'ils le disent en parlant de leur vie nomade».⁷

Poi (2^o) il loro nativismo poetico: «Il ont pourtant des dispositions généreuses, et jusqu'à un certain point le goût des compositions littéraires. Plusieurs d'entre eux passent la nuit assis sur une pierre à regarder la lune, et à improviser des paroles assez tristes sur des airs qui ne le sont pas moins. Ils composent même des compliments en vers, et répondent par des impromptus de cette espèce aux paroles qu'on leur adresse. Un beg kirgis, homme riche, spirituel et chef d'une famille nombreuse, adressa à M. de Meyendorff ces paroles improvisées: "Vous qui voulez que je vous fasse entendre une chanson, je vous dirai qu'un beg pauvre, mais bon, vaut mieux qu'un khan mésestimé". Il désignait ainsi le Khan des Kirgis, son ennemi déclaré. La chanson suivante fut composée par une jeune fille: „Vois-tu cette neige! eh bien! mon corps est plus blanc. Vois-tu couler sur la neige le sang de ce mouton égorgé? eh bien! mes joues sont plus vermeilles. Passe cette montagne, tu y verras un tronc d'arbre brûlé! eh bien! mes cheveux sont plus noirs. Ches le sultan, il y a des mollas qui écrivent beaucoup; eh bien! mes sourcils son plus noirs que leur encre”».⁸

Ancora (3^o) la loro epica storica trasmessa oralmente da cantori di professione: «Les Kirgis ont aussi des chants historiques qui rappellent les hauts faits de leurs héros; mais ceux-là ne sont récités que par des chanteurs de profession, et M. de Meyendorff eut le regret de ne pouvoir en entendre un seul».⁹

⁵ A. Monteverdi, *La composizione del 'Canto notturno'*, «La rassegna della letteratura italiana», LXV, 1960, pp. 207-217; ripubbl. nel vol. di A. M., *Frammenti critici leopardiani*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1967 («Collana di Saggi» diretta da G. Macchia, XXXI), pp. 103-21.

⁶ Avrei voluto, ma non mi è stato possibile, leggere direttamente l'opera del Meyendorff. Non è, del resto, indispensabile per la nostra operazione, giacché neppure Leopardi la lesse.

⁷ Art. cit., p. 517.

⁸ Art. cit., p. 518.

⁹ Art. cit., p. 518.

Poetico, di quella singolare poeticità che emana dall'isolarsi in luoghi isolati camminando, allontanandosi dall'inganno della società e appressandosi al vero della natura, è il loro errare solitario nelle zone più desertiche con le loro greggi (4^o): «Osch, célèbre par les pèlerinages qui s'y font chaque année, est la dernière ville de ce pays du côté de l'Est (Khokland). De là jusqu'à Khaschgar, on ne rencontre plus que des Kirkis errant avec leurs troupeaux dans les vallées de l'Ala-tagh».¹⁰ E l'errare di quegli isolati pastori prende spicco su un paesaggio prevalentemente desertico, descritto nella minuziosa relazione del Meyendorff che il recensore del «Journal des Savans» così riassume: «La partie orientale est montagneuse, et la partie occidentale est une vaste plaine où s'élèvent de petites collines isolées, de nature argileuse comme le terrain des déserts, et notamment de ceux que le fleuve Amou traverse. C'est cette argile desséchée qui forme les sables mouvans, partout où l'irrigation ne peut fertiliser la terre. Les oasis offrent l'aspect le plus agréable et le plus riant. [...] Le sable est la plus grande incommodité de ce pays: quoique fort gros, il pénètre dans les yeux, dans la bouche, dans les oreilles. Chassé par les vents, il comble bientôt le fossés, s'arrête près des murs, s'élève à leur hauteur, remplit les rues et couvre les maisons. Les déserts situés auprès de la Boukharie servent de défense naturelle à cette contrée».¹¹

Sono quattro tratti che al Leopardi dovevano risultare, come risultano a noi che ci poniamo su un piano di osservazione leopardiano, strettamente collegati, in quanto la vicinanza alla natura, in libertà e solitudine, è condizione privilegiata (ce lo dice in vari tempi, nel *Discorso intorno alla poesia romantica* e altrove) per la creazione della poesia. Ma, al momento della lettura dell'ampia recensione, che dovè fare nel 1828, Leopardi fissò fra i suoi *Pensieri* soltanto due di quei tratti, il secondo e il terzo, anzi prima il terzo e poi il secondo, i tratti, cioè, caratterizzanti la produzione poetica dei Kirghisi: «Les Kirkis (nazione nomade, al Nord dell'Asia centrale) ont aussi des chants historiques (non écrits) qui rappellent les hauts faits de leurs héros; mais ceux-là ne sont récités que par des chanteurs de profession, et M. de Meyendorff (barone viaggiatore russo, autore d'un *Voyage d'Orenbourg à Boukhara, fait en 1820*; Paris, 1826; dal quale sono estratte queste notizie) eut le regret de ne pouvoir en entendre un seul. Ib., septemb., p. 518. Plusieurs d'entre eux (d'entre les Kirkis), dice M. de Meyendorff, ib., passent la nuit assis sur une pierre à regarder la lune, et à improviser des paroles assez tristes sur des airs qui ne le sont pas moins. (3 Ottobre 1828)».¹² Data e collocazione di tale appunto che vien subito dopo le note sulle letterature popolari danese, slava e greca, ce ne spiegano il movente, costituito dall'interesse letterario che proprio in quell'anno, dall'agosto in poi, Leopardi rivolse, attraverso notizie indirette, a quelle letterature straniere di tradizione orale per verificare la tesi del Wolf, cui si era convertito in quei mesi.¹³ Ecco perché nell'appunto sui Kirghisi Leopardi evidenzia

¹⁰ Art. cit., p. 520.

¹¹ *Zibaldone* cit., II, p. 1216.

¹² Art. cit., pp. 522-523.

¹³ Cfr. G. B. Bronzini, *Leopardi e la poesia popolare dell'Ottocento*, Napoli, De Simone 1975, p. 25 sgg.

in parentesi l'oralità di trasmissione dei canti storici dei Kirghisi. E inverte l'ordine con cui i due dati relativi alla loro attività letteraria si succedono nelle pagine del «Journal des Savans», si può ben supporre spinto dall'intento, manifestato in quel medesimo arco di interessi, di privilegiare la lirica rispetto all'epica, o meglio di far rientrare e risolvere l'epica nella lirica.¹⁴

Il dato del cantare notturno alla luna canzoni con parole e arie tristi (ma quali?), che coglieva il momento più spontaneamente e naturalmente creativo della lirica, era senza dubbio il più pronto a tradursi in motivo di canto leopardiano, perchè conteneva elementi di forte carica poetica,¹⁵ come è provato dal proposito di comporre un «Canto notturno di un pastore dell'Asia centrale alla luna», segnato nei primi mesi del 1829 fra i *Disegni letterari*¹⁶ con rinvio al passo sui Kirghisi annotato il 3 ottobre dell'anno precedente: il titolo abbozzato si riferiva specificamente al tratto finale di quel passo, tratto che poteva fungere e funse da catalizzatore e unificatore degli altri motivi poetici che gli elementi etnografici della relazione Meyerndorff attraverso l'ampio resoconto del «Journal des Savans» offrivano al poeta. E gli fu sufficiente, per dare al cantare notturno alla luna un proprio, cioè il suo, contenuto, ricavare dagli altri sparsi elementi la figura del pastore, da aggiungere, identificandovisi, a quel tratto, in cui sono già presenti gli elementi della prima ispirazione (notte, luna, canto) che, fusi e integrati del loro soggetto, personaggio simbolico e insieme personalizzato, avrebbero realizzato il dichiarato proposito. E così fu.

Di lì a poco (il 22 ottobre 1829 è la data d'inizio della composizione, segnata sull'autografo, ma non della gestazione¹⁷) il *Canto* nacque, od era stato già concepito, com'è più probabile, accettando la convincente ricostruzione del Monteverdi — in tre sole stanze, o meglio dirle lasse (la 1^a, la 2^a e la 4^a della redazione definitiva), che compiutamente svolgono il rapporto antitetico del pastore-luna, rapporto etnologico e poetico originario, a cui Leopardi fa sottendere quello cosmico terra-universo e panteistico uomo-

¹⁴ Zibaldone cit., II, p. 1226.

¹⁵ Cfr. Zibaldone cit., I, pp. 77-78: «Dolor mio nel sentire a tarda notte [...] il canto notturno de' villani passeggeri»; p. 1150: «Le parole *notte notturno* ec., le descrizioni della notte ec., sono poeticissime, perchè la notte confondendo gli oggetti, l'animo non ne concepisce che un'immagine vaga, indistinta, incompleta, sì di essa che quanto ella contiene. Così *oscurità, profondo* ec. ec. (28 Settembre 1821)»; p. 1215: «È piacevole per se stesso, cioè non per altro, se non per un'idea vaga ed indefinita che desta, un canto (il più spregevole) [...] che sia così lontano, in apparenza o in verità, che l'orecchio e l'idea quasi lo perda nella vastità degli spazi [...]. La notte o l'immagine della notte è la più propria ad aiutare, o anche a cagionare, i detti effetti del suono».

¹⁶ Cfr. *Le Poesie e le Prose* («Tutte le opere di Giacomo Leopardi a cura di F. Flora»), 3^a ed., Milano, Mondadori 1949, I, p. 706.

¹⁷ Cfr. A. Monteverdi, op. cit., p. 109: «[...] è chiaro che l'autografo non ci presenta il *Canto notturno* nella fase prima della sua composizione, ma solo in una fase successiva. Tutti in genere i superstiti autografi dei canti leopardiani ci conservano testi più o meno lontani dalla prima stesura, più o meno vicini, sia tra cento incertezze, alla stesura definitiva, già pervenuti insomma a un punto avanzato della loro elaborazione». E il Monteverdi rinvia alle osservazioni «Sull'autografo del canto *A Silvia*», estensibili agli altri autografi di G. de Robertis, *Saggio sul Leopardi*, 4^a ed., Firenze, 1960, pp. 273-275.

Dio, dando alle tristi (più che melanconiche intende drammatiche e misteriose) canzoni che i Kirghisi improvvisano di notte guardando la luna il duplice sovrapposto contenuto di una elementare filosofia pastorale, tradotta in una serie di apparentemente ingenui 'che' e 'perché' (1^a e 4^a lassa) e di una narrazione mitica della vita dell'uomo (2^a lassa), che Leopardi nutriva in *pec-tore* e teneva annotata nello *Zibaldone*,¹⁸ cui aggiunse (3^a lassa), pare in un secondo tempo, lo sviluppo poetico di un pensiero affine.¹⁹

Rispetto alla fonte documentaria, il tratto, riportato sull'autografo, dello stare e cantare (o dialogare) di notte dei Kirghisi (o di un loro ideale rappresentante, il pastore dell'Asia) alla luna costituisce la spirale di ispirazione e costruito di questa prima redazione, nella quale si avverte, altresì, il ricorso agli altri tratti del resoconto etnografico in taluni sparsi o incastrati motivi: l'asprezza del terreno (deserti, montagne e valli) e i disagi del nomadismo, che ancora oggi è descritto con riferimento ai Kirghisi, come »vagabondaggio«.²⁰

Molto di più dovevano operare quei tratti, risolversi in motivi integrativi ed essenziali e farsi satelliti condizionanti il rapporto primordiale pastore-luna, nella crescita che il *Canto notturno* dovè subire fino al 9 aprile

¹⁸ *Zibaldone* cit., II, p. 990: »Che cosa è la vita? Il viaggio di un zoppo e infermo che con un gravissimo carico in sul dosso per montagne ertissime e luoghi sommontamente aspri, faticosi e difficili, alla neve, al gelo, alla pioggia, al vento, all'ardore del sole, cammina senza mai riposarsi di e notte uno spazio di molte giornate per arrivare a un cotol precipizio o un fosso, e quivi inevitabilmente cadere. (Bologna, 17 Gennaio 1826)«.

¹⁹ *Zibaldone* cit., I, p. 99: »Il nascere istesso dell'uomo, cioè il cominciamento della sua vita, è un pericolo della vita, come apparisce dal gran numero di coloro per cui la nascita è cagione di morte, non reggendo al travaglio e ai disagi che il bambino prova nel nascere. E nota ch'io credo che esaminando si troverà che fra le bestie un molto minor numero proporzionatamente perisce in questo pericolo, colpa probabilmente della natura umana guasta e indebolita dall'incivilimento«.

²⁰ Sugli aspetti attuali geografici, politici ed economici della regione, abitata per due terzi dai Kirghisi, per il resto da Russi, Ucraini, Uzbecchi, ecc., cito (dalla voce *Kirghizistan* di E. Malesani nel »Grande Dizionario Enciclopedico« dell'Utet, VII, Torino 1958, p. 545) la monografia di S. N. Ryazantsev, *Kirghizia*, Mosca 1951. Da R. Kennedy-Skipton, *I Kirghisi - Asia centrale sovietica*, »I popoli della terra«, XIV, Milano, Mondadori 1974, pp. 74-9, tolgo invece qualche notizia, che conviene tener presente per la nostra lettura del *Canto leopardiano*: Di origine turco-tartara i Kirghisi, come i Kazachi, conservano nel loro Folk-Lore e in particolare nella loro poesia epica il ricordo leggendario delle imprese migratorie dei loro antenati, che s'iniziarono verso il sesto secolo. Ed è interessante sapere che il modo di vita nomade pastorale dei Kirghisi sopravvive tuttora, benché sia stato dapprima contrastato dal governo sovietico, mentre oggi si è riconosciuto »che il nomadismo è il metodo più efficace per sfruttare le praterie, i deserti e le regioni di montagna. I pastori sono ora diventati esperti 'specialisti' nella cura del bestiame. La famiglia nomade è diventata una 'brigata', in cui ogni membro ha un titolo ufficiale. Tuttavia sono ancora pastori nomadi. Si spostano in relazione alle stagioni per trovare pascoli per gli animali. Sebbene sia meno adatto ai rigori del clima, viene oggi allevato il bestiame bovino in quanto più adatto dei cavalli alla pastorizia«. Richiamo poi l'attenzione del lettore sulla riproduzione fotografica di un ragazzo Kirghiso che siede su un sasso »suonando uno strumento tradizionale a corda nel vasto e arido paesaggio della sua terra«: se ne riceve il senso della continuità di una situazione esistenziale, nucleare di una poesia, qual è in fondo quella del Leopardi, esistenziale.

1830, data terminale della composizione, allorché raggiunse la fase, ancora così piena di dubbi, alternative e correzioni, fissata nell'autografo. Il quale presenta — vado subito al nocciolo del mio discorso — nel titolo il participio aggettivale ‚vagante‘, che manca nel titolo dei *Disegni letterari* e che verrà sostituito solo nella edizione napoletana del '35 (che ci dà finalmente la redazione definitiva)²¹ con ‚errante‘.

Tale passaggio, finora trascurato, segnalato, ma solo parenteticamente e senza darci peso dal *Monteverdi*,²² è a mio avviso, almeno per la mia ottica antropologica, non poco significativo, perché mi conferma la soluzione di pensiero, e proprio di pensiero mitico, che il poeta volle dare al suo *Canto* con l'aggiunta delle due lasse finali (5^a e 6^a). Il vagare del pastore, che aggancia la prima alla seconda lassa (»ove tende / questo vagar mio breve, / il tuo corso immortale? // Vecchierel bianco, inferno, / [...]«), è propriamente un vagabondare, un vagare immaginario o un andare reale di qua e di là alla vana ricerca di qualcosa, stando ora in un luogo ora in un altro, ma senza riceverne »posa o ristoro«, come facevano e fanno molti Kirghisi che trascorrono la notte seduti su una pietra, scrutando la luna e cantando tristi canzoni, riprendendo affannosamente il cammino »infin ch'arriva / colà dove la via / e dove il tanto affaticar fu volto: / abisso orrido, immenso, / ov'ei precipitando, il tutto obblia«: dove, dunque, il vagare indica, più che l'azione dell'andare, le stazioni, sino a quella finale della morte, che ne segnano il corso. Il vagare è insomma qui la forza d'inerzia del movimento, la fase di stasi della volontà, diletto dell'anima per il vago dell'idea assorbendo del vago la sensazione piacevole dell'indeterminato.²³ L'errare è, invece, segno di vitalità finalistica e razionale (che si confà al Leopardi binnianamente eroico di quegli anni), è proprio l'antidoto del tedio che assale il pastore vagante quando questi si siede (tema della quinta lassa), cui non seguono le derivate azioni del guardare la luna e cantare (o interrogare), perché è cambiato il rapporto antitetico, non più pastore-luna, ma pastore-gregge: »Ed io pur seggo sopra l'erbe, all'ombra, / e un fastidio m'ingombra / la mente, ed uno spron quasi mi punge / sì che, *sedendo*, più che mai son lunge / da trovar pace o loco, / [...] Dimmi: perché [...] / [...] s'io giaccio in riposo, il tedio assale?« (Sembra che il poeta riprenda, sotto le vesti del pastore errante, e drammatizzi il discorso con la luna lasciato interrotto nella *Vita solitaria*: »Me spesso rivedrai solingo e muto / errar pe' boschi, e per le verdi rive, / o seder sopra l'erbe, assai contento, / se core e lena a sospirar m'avanza«). Da qui il folle (in senso mitico) volo (»Forse s'avess'io l'ale / da volar su le nubi«, ecc.), che è anch'esso un errare che alimenta la vita, anche quando, con repentino mutamento semantico, è l'errare dal vero (»O forse erra dal vero« ecc.).

Così il Leopardi recuperava il valore mitico di un'azione reale e tipica dei Kirghisi (»errant avec leurs troupeaux dans les vallées de l'Ala-tagh«)

²¹ Cfr. D. De Robertis, *La data dei Canti*, in *Leopardi e l'Ottocento*. Atti del II Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 1-4 ottobre 1967), Firenze, Olschki 1970, pp. 233-261: pp. 245-246.

²² Cfr. A. Monteverdi, op. cit., p. 105.

²³ Vedi ‚Vago‘ e ‚Indefinito‘ nello *Zibaldone*: passi indicati nell'indice analitico.

e la trasfondeva nel suo *Canto*, dove il segno linguistico dell'errare compare solo nell'ultima lassa, nel significato proprio («errar di giogo in giogo») e figurato («erra dal vero»), ma il concetto fermenta sin dal principio, e dalla prima fase datata della composizione, come si rileva dalla nota apposta al titolo nell'autografo (v. sopra), dove il poeta sostituisce alla breve precisazione in parentesi fatta nello *Zibaldone*, «Plusieurs d'entre eux (*d'entre les Kirkis*) etc.», l'annotazione parentetica «(parla di una delle nazioni erranti dell'Asia)», che appare corretta su una frase più lunga contenente una localizzazione poeticamente superflua, «(parla dei Kirkisi nazione errante che vive a settentrione dell'Asia centrale)», e che mi pare tenda a condensare quello che sarà il nucleo poetico risolutivo del *Canto notturno di un pastore errante* e che fa delle ultime due lasse una parte aggiunta nel corso della composizione ma non — come ritenne il Monteverdi motivando ciò che il Moroncini aveva supposto²⁴ — per «riparare alla dimenticanza», del gregge²⁵ o per riprendere il dialogo con la luna, «totalmente ignorata dalla quinta lassa»,²⁶ bensì per risolvere l'impari scontro tra il pastore e la luna, giunto all'acme («Mille cose sai tu, mille discopri, / che son celate al semplice pastore. / [...] / Uso alcuno, alcun frutto / indovinar non so. Ma tu per certo, / giovinetta immortal, conosci il tutto»), introducendo un confronto più paritetico tra il pastore e il suo gregge, imperniato sul motivo del tedio, e facendone riemergere la significazione etnologica dell'errare, che qualifica il personaggio attraverso il significato della sua azione, in linea con la fonte etnografica (4^o tratto), e fa del semplice pastore, seduto su una pietra, interrogante la luna, vagante nel buio, ignaro del mistero che lo avvolge, il pastore errante che col suo errare scopre il vero. Il personaggio terrestre viene assunto, risucchiato, trasfigurato nel mito primitivo, vivo tra i popoli primitivi dell'Ottocento, dell'uccello-tuono:²⁷ la poesia del *Canto notturno* nasce da un mito lunare e ritorna a un mito celeste.

L'azione reale e mitica del pastore Kirghiso e dell'Asia, area indeterminata in cui si svolge, acquista la funzione, cioè il significato propriamente inteso, di un camminare infinito a fine di espiazione e penitenza di una sorte a tutti, uomini e animali, funesta sin dalla nascita:²⁸ «O forse erra dal vero, / mirando all'altrui sorte, il mio pensiero: / forse in qual forma, in quale / stato che sia, dentro covile o cuna / è funesto a chi nasce il dì natale». Ciò che fa del pastore errante un personaggio biblico (non a torto il *Canto notturno* parve al De Sanctis «un poema biblico, una pagina del

²⁴ *Canti* di G. Leopardi, Edizione critica ad opera di F. Moroncini, Bologna, Cappelli 1927 (rist. anastatica 1961), I, p. XLVII.

²⁵ A. Monteverdi, op. cit., p. 113: «[...] in un momento successivo il Leopardi ebbe certo a pensare che un pastore, anche il suo mitico pastore, non poteva, non doveva dimenticare la sua greggia. E volle riparare alla dimenticanza».

²⁶ A. Monteverdi, op. cit., p. 116: «Dal cielo il pastore ha abbassato gli occhi alla terra. Bisogna far che li alzi ancora una volta al cielo. Ecco perchè il Leopardi sentì a questo punto la necessità di aggiungere una sesta ultima lassa».

²⁷ Cfr. E. B. Tylor, *Primitive Culture* (1871): I. *The Origines of Culture*, New York, Harper & Brothers Publishers 1958, cap. IX, pp. 362-3.

²⁸ E il poeta sente tutti come «compagni di pena da compiangere»: questo il suo stato d'animo che genera «la poesia del *Canto notturno*» (U. Bosco, *Titanismo e pietà di Giacomo Leopardi*, Firenze, Le Monnier 1957, p. 38) e che corrisponde sul nostro piano al senso antropologico che ci sembra di scoprire.

Giobbe»), una figura accostabile come tipo epico — ed è stata accostata da un critico del secolo scorso che è al di sopra di ogni sospetto di idealizzazione romantica, Alessandro D'Ancona — a quella dell'*Ebreo errante*,²⁹ che è »simbolo dell'uomo condannato sino alla consumazione dei secoli al duro viaggio sulla terra, e personifica in sé tutto l'uman genere«, (motivo svolto dal Leopardi nella seconda lassa che il D'Ancona appunto riporta: »Vecchierel bianco, infermo«, ecc. ecc.), e ad altre figure leggendarie di personaggi erranti della mitologia popolare, che personificano il buon senso popolare contrapposto al pensiero critico, il modo popolare di filosofare,³⁰ che è quello di chiedersi vanamente il perché delle cose, la stessa filosofia popolare che addebita al destino l'infelicità umana.

La figura del pastore errante, se è accostabile ad altre per l'azione che compie di errare senza fine (pena esistenziale o espatriatrice che sia), ha una propria singolare fisionomia per il significato funzionale di quell'azione, che è un camminare necessario per ritrovare il vero: anche l'errare figurato assume per contagio tale significato,³¹ che è poi quello catartico, così diverso dal nostro di anti- o irrazionale, che Leopardi attribuiva agli *Errori popolari degli antichi*, che sono principî di una filosofia antica e sempre attuale.

²⁹ Cfr. A. D'Ancona, *La leggenda dell'Ebreo errante*, nei suoi *Saggi di letteratura popolare*, Livorno, R. Giusti 1913, pp. 141-90: pp. 143-4 e passim.

³⁰ Notava bene il De Sanctis (*Leopardi*, a cura di A. Asor Rosa, 2^a ed., Milano, Feltrinelli 1964, p. 301): »Chi medita, non è un filosofo, ma è l'anima semplicetta d'un pastore che sa nulla, e contempla innamorato la luna e le stelle, e fantastica sul fine e sull'uso della vita, incalzato da tanti »perché«, a cui non trova risposta. La profondità del concetto è questo, che in ultimo il filosofo ne sa quanto il pastore, e che quello che appare una ignoranza e una semplicità del pastore, è appunto la verità«. Buon senso e pensiero critico, direbbe il Croce (*Poesia popolare e poesia d'arte*, Bari, Laterza 1933, p. 4) per vie diverse raggiungono entrambi la verità. Anzi, tornando al Leopardi, »[...] i più semplici più sanno: che la semplicità, come dice un filosofo tedesco (Wieland), è sottilissima, che i fanciulli e i selvaggi più vergini vincono di sapienza le persone più addottrinate: cioè più mescolate di elementi stranieri al loro intelletto« (*Zibaldone* cit., II, p. 56).

³¹ »[...] perché in effetto la cognizione del vero non è altro che lo spogliarsi degli errori, e sapientissimo è quello che sa vedere le cose che gli stanno davanti agli occhi, senza prestar loro le qualità ch'esse non hanno« (*Zibaldone* cit., II, p. 56).

KIRGIZI IN G. LEOPARDI

Zveza med Leopardijevim »Nočnim spevom blodečega pastirja iz Azije« (*Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*) in notico o Kirgizih (»plusieurs d'entre eux passent la nuit assis sur une pierre à regarder la lune, et à improviser des paroles assez tristes sur des aires qui ne le sont pas moins«), ki jo je pesnik našel v »Journal des Savans« od septembra 1826, jo prepisal v svoj *Zibaldone* in dodal v rokopisu k naslovu svojega »Speva«, ne ostaja samo pri navadni zunanji pobudi, kot je dozda mislila kritika; to zvezo je treba analizirati po antropološki poti in ji slediti v celotni, zamotani kompoziciji »Nočnega speva«.

Glavni motiv navdiha je seveda ponočno petje pesmi, ob pogledu na luno, z žalostnim besedilom in napevom; vendar pa obsežna ocena Meyendorffovega *Voyage d'Orenbourg à Boukhara*, ki jo je pesnik prebral v »Journal des Savans«, vsebuje tudi druge nadrobnosti, ki so uglašene z Leopardijevo pesniško in filozofsko tematiko. Bronzini te nadrobnosti razkriva in jih preiskuje v takemle zapovrstju: nomadsko življenje, ki osrečuje Kirgize in jim vliva občutek, da so prosti kot ptice; prirojeno nagnjenje k poeziji; poetičnost samotnega popotovanja pastirjev s čredami po najbolj pustih krajih; nazadnje avtor pretrese še prispevek vsake posamezne nadrobnosti in vseh skupaj na kompozicijo raznih kitic speva, potem ko je že v naslovu ob pastirjevem prilastku podčrtal prehod od privedniškega deležnika »vagante« k »errante«, s katerim je Leopardi hotel spet pridobiti mitično vrednost resničnega in za Kirgize tipičnega dejanja (»errant avec leur troupeaux dans les vallées de l'Ala-tagh«), obenem pa tudi dati ali bolje vrniti njihovemu in svojemu blodenju pomen neskončnega potovanja zaradi nekakšne sprave in pokore. Kot bi šlo za vsem skupno usodo, se zdi, da tako kirgiški pastir kakor Leopardijev pastir, ki sta izenačena, hodita po sledi »Večnega Žida« iz ljudske mitologije.



Bonn, 24. IV. 1964 — Na pripravljalnem sestanku za ustanovitev Société internationale d'ethnologie européenne

A sinistra dextram versus:

Albert Marinus (Bruxelles), Nieves De Hoyos Sancho (Madrid), Demetrios Loukatos (Atene), Winand Roukens (Nijmegen), Niko Kuret (Ljubljana)

Foto: Roger Lecotté (Paris)

OTROŠKE ŽIVALSKÉ IGRAČKE — »BUŠE«

Tone Cevc

Ljubljana

France Bevk nam je v Začudenih očeh, svojih mladostnih spominih, ohranil mikaven etnološki drobec, ki doslej še ni pritegnil pozornosti raziskovalcev. Takole pisatelj: »Poleti in jeseni, ko so bili vsi na delu, sem bil po več ur na dan neomejen gospodar v hiši. Otroci so mi povsod sledili ko mlade mačke. Bilo jih je strah samote, poleg tega sem jih zabaval z igro... uganili smo sto početij, doigrali iger nič koliko. Imeli smo kmetijo v malem, njivice in vrtiče, hišice in hlevce, vse ograjeno s ploti. Smrekovi storži so nam bili krave, a macesnovi ovce. Voliče sem izrezlaval s pipcem iz rogovil vejá; tega sem se naučil, ko sem še nosil krilce in z nogo poganjal zibel...«¹

Na drugem koncu naše domovine, prav tako v gorskem svetu, so se igrali otroci na Veliki planini s podobnimi igračkami — živalcami. Za ped velike rogovilaste figurice iz kamniškega kota je predstavila monografija o Veliki planini takole:

»Še pred pol stoletja so na Veliki planini pastirji Svatenski Johan, Hebanov in Jovudov oče izrezovali iz rušja majhne preproste kravice, ki so jim rekli 'buše'. Svatenski Johan je imel po več 'buš' spravljenih v bajti na 'glistah' nad ognjiščem in jih delil otrokom namesto trničev.



Velikoplaninske »buše« —
Po spominu izdelal arh. V. Kopač
(Foto C. Narobè)

¹ F. Bevk, *Moja mladost*, Ljubljana 1966, 49. Opozorilo na odlomek dolgjem znanstvenemu sodelavcu SEM dr. G. Makaroviču.

V zadnjih desetih letih kravic nisem več videl niti na planini niti v vaseh v dolini. Nekaj izročila o njih je ohranil Hautežev Janez iz Sidraža. Kakšne so bile, lahko spoznamo po risbi, ki jo je po spominu narisal arh. Vlasto Kopač; še pred zadnjo vojsko je videl otroke, ki so se igrali z njimi.

Kravice so bile velike komaj kaj več kot 5—10 cm. Izrezovali so jih pastirji z nožem na paši in sicer tako, da je štrleča rogovila predstavljala glavo z rogovi, ostali del veje pa trup brez nog. Dandanes izrezujejo v dolini za otroke lesene kravice 'naprednejše', a vendar tradicionalne oblike, pri kateri ima kravica glavo, trup, noge in stiliziran rep, tako da je žival takoj spoznavna. V Stahovici je pred zadnjo vojsko izrezovala otrokom takšne kravice Klukčeva Micka, leta 1970 sta znala prav takšne izrezovati tudi Preskarjeva mama iz Bistričice in Voukov France iz Županjih njiv. Lesene kravice 'buše' so bile priljubljena igračka na planini. Otroci so si z vejami ogradili osek in iz lubja napravili bajto. Po več kravic je sestavljalo trope, ki so jih otroci v svoji otroški domišljiji gnali na pašo na različne kraje. Kravicam so otroci dajali imena kot živim. Pastirčki v dolini so radi postavljali kravje trope na mravljišče, kot da jih ženejo na planino.²

To sta edini doslej znani pisani sporočili o lesenih otroških kravicah — predmetu naše obravnave.

Poizvedovanja po teh figuricah od leta 1970 naprej so prinesla nekaj novega gradiva z Velike planine; žal se ni posrečilo odkriti nobenega starejšega primerka živalske figurice. »Buš« se še spominjajo nekateri starejši domačini pod Kamniškimi gorami, redko tudi mlajši. Živo jih ima pred očmi arh. Vlasto Kopač, ki je večkrat obiskal Veliko planino in tudi po nekaj dni živel na tej največji slovenski planini ter tam videl otroke, da so se igrali pod lopo Vodnikove bajte z lesenimi kravicami.

Povpraševanje po teh figuricah med starejšimi in mlajšimi pastirji ni prineslo kaj prida pritrdilnih odgovorov. Med več ko petindvajsetimi vprašaniami so se leta 1976 trije še spominjali teh igračk. Enaindevetdesetletna Zemljenova mama iz Bistričice je vedela povedati, da se je z »bušami« igrala, ko je še pred prvo svetovno vojsko pasla na Veliki planini. Frančiška Kuhar iz Spodnjega Svatna, sorodnica že omenjenega Svatenskega Johana, je povedala, da je stric na planini rezljal lesene živalce, podobne tistim, ki jih je po spominu napravil arh. Kopač.

Nekaj več je vedel povedati Jernej Kuhar (1932), doma iz Zakala. Kot devetletni deček je preživel leta 1941 nekaj poletnih tednov na Veliki planini in tam videl v Preskarjevi bajti na polici nad ognjiščem več majhnih, iz rušja izrezljanih »buš«. Preskarjev oče mu jih je pokazal, a iz rok jih ni dal. Na praznik Marije Snežne (5. avgust) so rajni Preskar in še nekateri drugi pastirji menda prinesli »buše« v kapelico na Veliki planini in pri »ofru« položili živalce na oltar, »da bi imeli srečo pri živini«. Jernej Kuhar se je tudi spominjal, da mu je mati pripovedovala (bivala je v mežnariji v Zakalu), da so se v njenih mladih letih fantje iz vasi Bistričica našemili v

² A. Cevc, Velika planina. Življenje, delo in izročilo pastirjev, Ljubljana 1972, 54.



Kravice »naprednejše« oblike iz okolice Stranj pri Kamniku
(Foto C. N a r o b è)

žival, govedo, si nataknili na glavo leseno živalsko masko z rogovi in odšli na obhod po vaseh. Pustni šemi so rekli »buša«.³

To je za zdaj vse, kar vemo o otroških živalskih igračkah »bušah« in pustni maski z enakim imenom.

Po spominu upodobljene »buše«, zvest posnetek tradicionalne otroške igračke z Vélike planine, delo arhitekta V. Kopača, so narejene iz 15 cm dolge rogovilaste veje, razpetina štrleče rogovile znaša približno 7 cm, podaljšan živalski gobec je dolg približno 4 cm, trup nekaj več kot 10 cm. Gobec je kvadratno priostren. Dve buši sta izrezljani tako, da je lubje obeljeno, drugi dve imata obeljene le rogove in gobec. Trup je na spodnji strani ravno obrezan, da žival lahko »stoji«.

Če bi iskali našim podobne živalske otroške igračke, bi jih našli pri drugih alpskih narodih v Švici, severni Italiji, Franciji, Avstriji, izrezljane iz lesa, sestavljene iz drevesnih storžev ali obdelane iz živalskih kosti. Opise teh igračk dolgujemo T. Delachauxu,⁴ L. Rütimeyerju⁵ in E. Goldsternu.⁶ Na Hrvaškem so izdelovali igračke iz koruznega storža.^{6a} Vélikoplaninskim »bušam« so še najbolj podobne kravice iz Graubündena,⁷ medtem ko so kravice iz Lauterbrunna, Gadmena, Mörela v Wallisu⁸ in iz doline Aoste v Piemontu⁹ še bolj preproste od naših; rogovila predstavlja roge in glavo, veja trup. Tudi te kravice niso večje od 10–16 cm, rogovi pa 3–10 cm. Najbrž so bili tem figuricam podobni »voliči« iz Zakojce, ki jih poznamo le iz opisa F. Bevk a.

³ Pustna šema s tem imenom je bila doslej na Slovenskem neznana. Prim. N. Kuret, Masken der Slowenen, Schweizerisches Archiv für Volkskunde 63, 1977, 203–226.

⁴ T. Delachaux, Jouets rustiques Suisses, Schweizerisches Archiv für Volkskunde 18, 1914, 101 sl.

⁵ L. Rütimeyer, Ur-Ethnographie der Schweiz, Basel 1924, 163 sl.

⁶ E. Goldstern, Alpine Spielzeugtiere, Wiener Zeitschrift für Volkskunde, 1924, zv. 3–4, 45–71.

^{6a} Podatek dolgujem in se zanj zahvaljujem dr. M. Gavazziju.

⁷ (F. His), Kinderspielzeug. Führer durch das Museum für Völkerkunde und Schweizerisches Museum für Volkskunde, Basel 1964, 18.

⁸ L. Rütimeyer, n. d. 164–180.

⁹ E. Goldstern, n. d. tabela 1, slika 3.



Votivna figurica goveda iz 18. stoletja. Ptujška gora. Kovano železo
(Iz arhiva Pokrajinskega muzeja v Ptujju)

Iz drevesnih storžev narejene živalce so podobne kravicam iz Oberhalbsteina v Graubündenu,¹⁰ medtem ko naletimo na podobne razvitejše oblike živalskih figuric v Binntalu v Wallisu.¹¹

Podobnost naših otroških živalskih igračk z drugimi z alpskega ozemlja bi nas mogla prvi hip pripeljati do sklepa, da se otroci kjerkoli po svetu v sorodnem okolju igrajo s podobnimi igračkami, ne da bi posnemali drug drugega. Ta misel seveda ni nič novega; tudi L. Rütimayer je sodil, da imamo pri otroških živalskih igračkah opraviti z elementarnimi »otroškimi mislimi«, razširjenimi povsod med otroki.¹²

Do drugačnih sklepov je prišel ob študiju istega gradiva E. Goldstern. Potem ko je alpske otroške živalske igračke razvrstil po gradivu, iz katerega so narejene, jih uredil po tipih in jih primerjal s podobnimi živalskimi figuricami bodisi pri sodobnih narodih bodisi v arheološkem gradivu, je prišel do sklepa, da imajo otroške živalske igračke marsikaj skupnega, podobnega, predvsem pa imajo živalce-goveda vedno močno poudar-

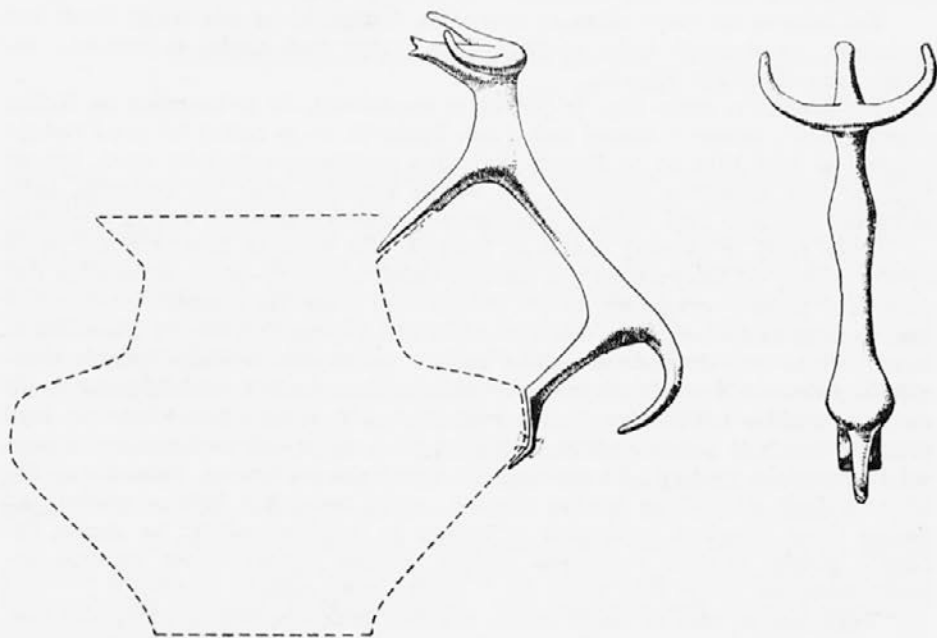
¹⁰ L. Rütimayer, n. d. 181, slika 99; prim. tudi Kinderspielzeug, n. d. 18.

¹¹ Kinderspielzeug, 19.

¹² L. Rütimayer, n. d. 186.

jene rogove. Ko je iskal vzroke, zakaj naj bi imele igrache tako velike rogove, se je zatekel k prazgodovini in tam poskušal dobiti odgovor. Vemo, da so v Evropi, v mediteranskem območju častili božanstva, ki so si jih predstavljali v podobi bika, goveda ali samo z rogovi. Le-ti naj bi simbolizirali moč in odvracali sovražne sile. Ker imajo otroške živalske figurice tako močno poudarjene rogove, je E. Goldstern sklepal, da so morebiti podobne figurice v davnini rabili pri verskih obredih.¹³

Ne da bi se hoteli opredeliti za Rütimeyerjevo ali Goldsternovo razlago, je potrebno vendar podčrtati, da tako Rütimeyer¹⁴ kakor tudi E. Goldstern¹⁵ mislita, da izvira način shematičnega in stiliziranega oblikovanja figuric še iz prazgodovinske umetnosti. To misel naj bi podpirala tudi še predromanska imena za te otroške igrache, v rabi v več pomenih na alpskem ozemlju: »loba« (lioba, leubi, hopi idr.) z žariščem v centralnem delu Alp in »buša« (puscha, buscha, bütsch, pütsch) s središčem v retoromanskem delu Graubündena.¹⁶ To ime poznamo tudi pri nas, v pomenu »krava majhne pasme, kravica — otroška živalska igracha«¹⁷ in tudi še v pomenu »pustna maska«.



Bronasti figuralni ročaj posode iz okolice Brežic
(Po F. Staretu; gl. opombo 27)

¹³ E. Goldstern, n. d. 65 sl.

¹⁴ L. Rütimeyer, n. d. 186 sl.

¹⁵ E. Goldstern, n. d. 60 sl.

¹⁶ L. Rütimeyer, n. d. 194 sl.

¹⁷ Prim. Francè Bezljaj, Etimološki slovar slovenskega jezika 1, Ljubljana 1977, 52.

Najpomembnejše vprašanje, ki se odpira ob študiju živalskih otroških igrač »buš«, je, čemu so bile te živalske figurice — danes otroške igračke — namenjene?

Odgovor na to vprašanje otežuje pomanjkljivo dokumentirano gradivo, ki nas pušča v dvomih, če niso morda rabili teh figuric še za kaj drugega, ne samo za otroško igro. Poučen primer za takšna razmišljanja je zapis, ki govori o božičnih šegah pri Srbih, iz katerega zvedo, da so domači pri pripravljanju testa za božični kolač skrili v testo rogovilasto figurico goveda, podobno otroškim živalskim igračkam iz Aoste, Zakojce in z Velike planine. Kdor od družinskih članov je pri božičnem obedu našel v kosu pogače to figurico, ta naj bi imel vse leto srečo pri živini.¹⁸ Kot je zapisal že M. H a b e r l a n d t, ni najpomembnejše, da so figurice iz Srbije podobne alpskim živalskim igračkam, pač pa je mnogo pomembnejše, da so podobno shematično izrezljane figurice rabili v obredne namene. Podatek, ki govori v prid misli, ki jo navaja že E. G o l d s t e r n.¹⁹

V okviru teh razmišljanj je še posebno dragocen podatek Jerneja Kuharja iz Zakala, ki navaja, da so nesli pastirji na Marijin praznik v planinsko kapelico k »ofru« lesene »buše«, da bi imeli srečo pri živini.

Zal imamo na voljo samo to sporočilo, čeprav bi seveda želeli imeti več podatkov, da bi mogli bolje spoznati šego, kakor tudi doslej še neznano votivno rabo živalskih figuric.

Pri osvetlitvi same šege je potrebno upoštevati, da je kapelica na Veliki planini rabila namenu komaj nekaj let. Postavili so jo nekaj let pred zadnjo vojsko, že leta 1944 so jo Nemci požgali s pastirskimi kočami vred, ker so imeli v njih zavetišče partizani. Po vojski kapelice niso več obnovili, tako je najbrž bilo leto 1941 zadnje, ko so prinesli pastirji živalske votive k »ofru«.

Tako nam je za zdaj znano le, kdaj je bila šega še živa, v tem pa je ostalo zavito, od kdaj naj bi bili pastirji začeli nositi k »ofru« priprošnje darove in v katero cerkev naj bi jih polagali na oltar. Za razrešitev teh vprašanj za zdaj nimamo opore niti v izročilu niti v pisanih virih. V kamniškem kotu je bilo vse do zadnje vojske močno razširjeno češčenje raznih svetniških patronov domače živine, povezano z darovanji živalskih priprošnjih darov. Posebno priljubljen je bil svetoštefanski »ofer« konjičkov pa tudi druge živine.²⁰ V katero cerkev bi bili lahko nosili k »ofru« živalske figurice velikoplaninski pastirji? Še najbližja je romarska cerkev sv. Primoža in Felicijana. Leži ob poti na Veliko planino, nekaj manj kot 1000 m visoko nad dolino Črne. Stavbna zgodovina te cerkve je izredno bogata; na mestu današnje gotske je stala romanska cerkev; vzidan rimski steber pa celo dopušča možnost, da je bilo tukaj ali v bližini neko rimsko svetišče.²¹

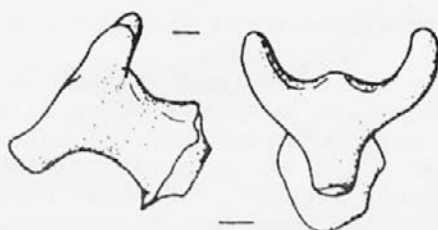
Vsekakor bi bilo to daleč znano svetišče lahko primerna romarska cerkev, kamor bi bili prihajali pastirji s priprošnjimi darovi. Stavbna kon-

¹⁸ E. S c h n e e w e i s, Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten, Ergänzungsband 15 zur Wiener Zeitschrift für Volkskunde, Wien 1925, 40 sl.

¹⁹ M. H a b e r l a n d t, Zu den Alpenen Spielzeugtieren, Wiener Zeitschrift für Volkskunde 29, 1924, 97–98.

²⁰ B. O r e l, Slovenska božja pota in izvori njene ljudske umetnosti, Umetnost 7, 1942/43, 84 sl.

²¹ E. C e v c, Sv. Primož nad Kamnikom med romaniko in pozno gotiko, Varstvo spomenikov 9, 1962–1964, 36 sl.



Keramične aplikacije živalskih glav (goveda?) iz Kosmatca pri Preski
(Po M. Guštinu ; gl. opombo 27)

tinuiteta, ki se morda navezuje še na antično, omogoča postaviti šego še v predkrščanske dni, tem bolj, ker vemo, da segajo začetki velikoplaninske pastirske kulture prav tako v rimske in verjetno celo v prazgodovinske dni.²² Kar gotovo so tedaj pastirji častili božanstva, se jim priporočali in izročali živino v posebno varstvo. Prav tako smemo misliti, da so opravljali daritve, prinašali v dar namesto živih darov le posnetke, kot je bila navada že pri Egipčanih²³ in Keltih²⁴ pa tudi v antiki.²⁵ Šega se je ohranila vse do danes, ko se srečujemo z njo na romarskih shodih, v cerkvah, kjer romarji razpostavijo po oltarju prošnje darove, posnetke resničnih.²⁶ Po tej poti so se morda ohranile pri življenju tudi velikoplaninske »buše«, medtem izgubile prvotni pomen, prešle v roke otrok, dokler niso na pragu dvajsetega stoletja dokončno izgubile svoj obredni pomen in celo tudi kot igračke.

Četudi bi nadaljnje raziskave velikoplaninskih »buš« teh misli ne mogle potrditi, ostaja še vedno odprto vprašanje, kakšna je pravzaprav bila njihova prvotna funkcija. K razmišljanjem nas spodbuja tudi njihova arhaična,

²² A. Cevc, n. d. 13 sl.; prim. tudi V. Kopač, Velika planina, Varstvo spomenikov 17-19/1 1974, 185-186.

²³ R. Beitzl, Wörterbuch der deutschen Volkskunde, Stuttgart 1955, 577.

²⁴ H. Gottschalk, Lexikon der Mythologie, Berlin 1973, 275.

²⁵ Prim. W. Brückner, Volkstümliche Denkstrukturen und hochschichtliches Weltbild im Motivwesen, Schweizerisches Archiv für Volkskunde 59, 1963, 186 sl.

²⁶ Prim. Lenz Kriss-Reitlenbeck, Weihe- und Motivbilder. Keyser's Kunst- und Antiquitätenbuch, Bd. 3, München 1967, 41-67.

shematična in stilizirana oblika, ki spominja na prazgodovinske upodobitve goveda.²⁷

Pri iskanju odgovora bi mogli pomisliti na tradicionalno konservativnega gorskega pastirja, na njegovo izoliranost, odmaknjenost in navezanost sam nase. Etnologija odkriva v pastirskih kulturah mnoge arhaizme, starosvetne predmete in tudi verovanja, ki niso vsa zrasla na drevesu krščanskih resnic in zapovedi. Pomislimo, da so bila naša tla pred naselitvijo Slovencev prepredena z različnimi verovanji in obredji, pri katerih so častili tudi božanstva, upodobljena kot govedo.²⁸ Seveda ne gre pozabiti, da ni bilo verstvo v naših krajih povsod enako; marsikje je bilo močno pomešano s starejšimi verami in obredi. Mnoge šege, ki jih danes srečujemo v ljudski duhovni in socialni kulturi, so ohranile marsikaj starega, današnjemu človeku nerazumljivega.²⁹ Med takšne šege moramo prišteti tudi pustne šemske sprevo in z njimi povezane šege. Nekateri šemski liki, kakor na primer »bušari« iz Banata, dela Slavonije in Baranje in njim sorodni ptujski »koranti«³⁰ naj bi med različnimi verovanjskimi prvinami ohranili spomin na kult goveda, na apotropijsko in očiščevalno moč rogov.³¹ Pravzaprav se ne smemo začuditi, če najdemo v kamniškem kotu bovidno masko, ki najbrž ni samo po imenu (buša) sorodna starosvetnim »bušarom«, pač pa tudi po svoji namembnosti in kulturnozgodovinski pričevalnosti. Prav verovanjska povezanost med »živalskimi igračkami« in nekaterimi šemskimi liki je morda vzrok, da najdemo v Wallisu v Švici izredno arhaične maske in presenetljivo veliko število živalskih figuric, ki s svojimi poudarjenimi rogovi vabijo k tej primerjavi ter dajejo slutiti, da so morda prvotno imele apotropijski pomen. To misel pri nas naglašajo še mesto, kjer so spravljal pastirji »buše«, saj poročila o njih soglašajo, da so jih hranili nad odprtim ognjiščem, tam,

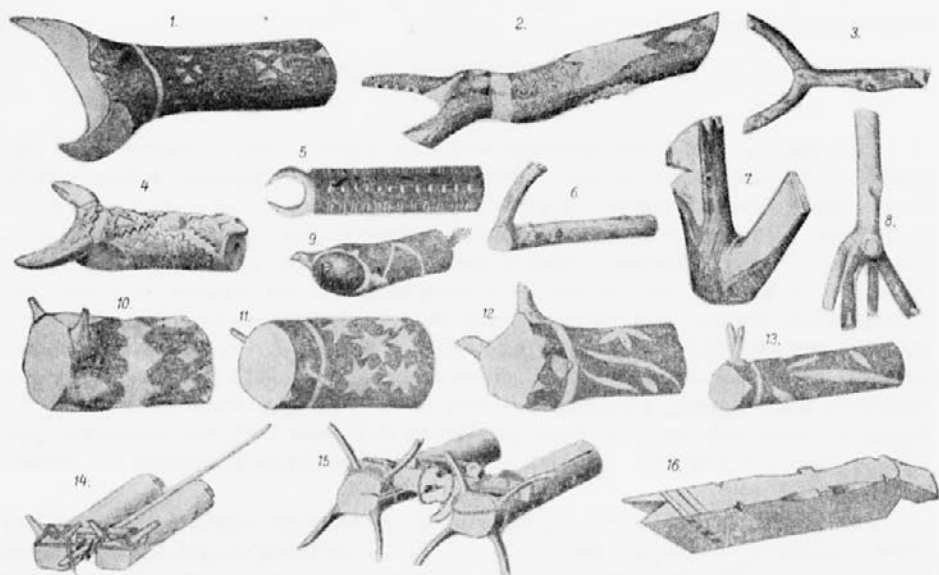
²⁷ Prim. L. Rüttimeyer, n. d. 186 sl. — Ne da bi se spuščal v pretres arheološkega gradiva, je mogoče zaslutiti širino vprašanj, ki jih nakazujejo tovrstne živalske upodobitve. Tako so npr. najnovejša arheološka izkopavanja v neolitskem Çatal Hüyük (Anatolija) med grobnim gradivom prinesla na dan več glinastih figuric goveda, ki naj bi morebiti rabile kot priprošnji darovi pri obredjih (J. Mel-laart, Çatal Hüyük — Stadt aus der Steinzeit, Bergisch Gladbach 1967, slika 66 s komentarjem). Tudi halštatsko umetnost bogatijo figurice živali; daleč najbolj slavna je upodobitev božanstva kot bik iz zijalke v Byči skali (prim. Krieger und Salzherren, Hallstattkultur im Ostalpenraum, Mainz 1970, 130). Med najmikavnejše tovrstne predmete pri nas lahko uvrstimo bronasti ročaj posode, oblikovan kot shematizirano govedo z velikimi rogovi iz pozne železne dobe iz okolice Brežic (F. Starè, Prazgodovinske kovinske posode iz Slovenije, Zbornik Filoz. fakultete 2, Ljubljana 1955, tabela 22) in aplikne rogatih živali (goveda?) na posodah, izkopanih v halštatskem grobu v Kosmatcu pri Preski (prim. M. Guštin, Gomile starejše železne dobe iz okolice Boštanja, Varia archaeologica, Brežice 1974, 117, tabela 17). — Pristrčno zahvalo sem dolžan kolegom iz Inštituta za arheologijo SAZU, dr. A. Lebnu, J. Dularju, I. Turku, kakor tudi prof. dr. V. Korošcu in M. Urbaniji za pomoč pri iskanju arheološke literature.

²⁸ Prim. V. Kolšek, Pregled antičnih kultov na slovenskem ozemlju, Arheološki vestnik 19, 1968, 286 sl.

²⁹ Prim. N. Kuret, Praznično leto Slovencev 1—4, Ljubljana 1965—1970.

³⁰ N. Kuret, Zwei Boviden-Masken aus Valvasors Kupferstichsammlung, Dona Ethnologica, München 1973, 57

³¹ Farsangi maszkok — Pokladne maske (Razstavni katalog). Mohács - Zagreb 1973.



Nekaj otroških živalskih igračk s tujega alpskega prostora (po E. Goldsternu, glej zgoraj op. 6). V pomanjšavi so upodobljene: kravica (1, 2, 3, 4, 11, 12, 16), vol (5, 14), bik (9, 10), koza (6, 13), kokoš (7) in pastir (8). Našim igračkam sta delno podobni kravici (3, 4) iz Aoste

kjer so sušili in tudi varovali starosvetne »trniče«, za zdaj še prav tako neznanega pomena.³²

Tako bi o velikoplaninskih »bušah« morda smeli reči, da njihovo predromansko ime, shematična in arhaična oblika z močno poudarjenimi rogovi, priprošenjska namembnost ter imenska sorodnost s starosvetnimi zoomorfnimi pustnimi šemami bolj poudarjajo njihov obredni, dasi seveda ne izključujejo njihovega igrivnega pomena, saj velja duhoviti Brücknerjev rek, »das, was man nicht erklären kann, das sehe man als magisch an«, tudi za otroške živalske igračke.

³² Kepasti »trniči«, narejeni iz kislega sira in v podobi ženskih prsi, niso jezikovno niti etnološko prepričljivo osvetljeni. Ni izključeno, da so imeli nekoč obredni pomen, dasi te misli danes še ni mogoče v celoti podpreti. Prim. A. Ceve, Velika planina, n. d. 43–47.

Zusammenfassung

»BUŠE«, TIERE DARSTELLENDEN KINDERSPIELZEUG

Eine Spanne große Tierfigürchen – kleine Kühe – mit charakteristisch abstehenden Hörnern sind in der älteren ethnologischen Literatur bisher bereits öfters beschrieben worden (Rütimeyer, Delachaux, Goldstern, M. Haberlandt). Es ist jedoch weniger bekannt, dass wir ähnliche Tierfigürchen auch im slowenischen Gebiet haben, und zwar im Bereich der Kamniške Alpe und in Zakojca bei Cerkno im Küstenland. Mit den »Buše«, wie man die Tierfigürchen auf der Alm Velika planina ober Kamnik bezeichnet, haben Kinder, die auf der Alm Tiere hüteten, noch vor dem letzten Krieg gespielt. Nachforschungen aus den Jahren 1975–1977 haben ergeben, daß die Hirten ähnliche Holzfigürchen zum »Opfer« brachten, um sich Glück mit dem Vieh zu erbitten. Zu Fasching haben sich die Einwohner des Dorfes Zakal am Fuße der Kamniška planina Tiermasken angelegt, die man so wie die Tier-Kinderspielzeuge als »buše« benannte.

Das slowenische Material über die Tier-Spielzeuge »buše« ist vor allem daher anziehend, da es auf den Gebrauch der Tierfigürchen zu zwei Zwecken aufmerksam macht: als Kinderspielzeug und als Votivgabe. Gerade letztere Funktion schneidet erneut die bereits öfters behandelte Frage an, ob solche Tierfigürchen in der fernen Vergangenheit vielleicht nicht noch eine andere Bedeutung hatten als die des Spielzeugs. Zugunsten dieser Annahme spricht beim slowenischen Material die vorromanische Benennung dieses Spielzeugs als »Buše«, was eine Namensverwandtschaft mit den zoomorphen Faschingsmasken »bušari« (Banat) darstellt, als auch der Gebrauch von Tierfigürchen als Votivgaben. Die endgültige Antwort auf die gestellte Frage bleibt trotz allem offen, da die Funktion der Tierfigürchen als Kinderspielzeug am festesten bezeugt und auch am besten bekannt ist.

NOTE SUI PROVERBI DI PREFERENZA

Alberto Mario Cirese
Roma

In italiano (e non soltanto in italiano) esiste un gruppo abbastanza cospicuo di proverbi che hanno la forma »meglio A che B«: per esempio: (1) *Meglio poco che niente*; (2) *Meglio tardi che mai*; (3) *Meglio dotto che dottore*; (4) *Meglio solo che male accompagnato*; (5) *Meglio l'uovo oggi che la gallina domani*; (6) *Meglio un asino vivo che un dottore morto*; (7) *Meglio una festa che cento festicciole*; (8) *Meglio cento beffe che un danno*, ecc.

Tutti questi proverbi (che chiamiamo di *preferenza*) sono agevolmente parafrasabili nella forma »A è preferibile a B«. Per esempio il proverbio:

(6) Meglio un asino vivo che un dottore morto è trasponibile senza alterazioni rilevanti nella forma:

(6 a) Un asino vivo è preferibile a un dottore morto. Inoltre gli stati di cose tra cui si stabilisce la relazione di preferenza possono essere espressi altrettanto naturalmente in forma di predicati (anche a più posti) o in forma di enunciati o proposizioni. Nel caso (6) possiamo infatti usare in modo del tutto naturale la forma che diremo predicativa:

(6 b) Essere asino ed essere vivo è preferibile ad essere dottore ed essere morto; o invece la forma che diremo enunciativa o proposizionale (ovviamente sottintendendo la quantificazione che per i proverbi è in genere quella universale: »per tutti gli x vale: Che...«):

(6 c) Che x sia asino e (che x sia) vivo è preferibile a che x sia dottore e (che x sia) morto.

In altri casi, invece del verbo *essere* va naturalmente usato il verbo *avere* o altro verbo. Per esempio, nel caso di

(1) Meglio poco che niente
avremo:

(1 a) Poco è preferibile a niente,

(1 b) Avere poco è preferibile a (non) avere niente,

(1 c) Che x abbia poco è preferibile a che x (non) abbia niente.

E nel caso di

(2) Meglio tardi che mai

avremo, in modo appena un po' più complicato:

(2 b) Il verificarsi tardi è preferibile al non verificarsi mai,

(2 c) Che un evento si verifichi tardi è preferibile a che quell'evento non si verifichi mai.

Facendo ricorso allo strumentario della logica della preferenza,¹ possiamo indicare con la lettera maiuscola P la relazione »essere preferibile«, e con le lettere minuscole w e w' due qualsiasi stati di cose espressi ciascuno da uno o più predicati o da una o più proposizioni; e possiamo quindi indicare lo schema generale dei proverbi di preferenza con l'espressione

$$w P w'$$

che si legge: lo stato di cose rappresentato da w è preferibile allo stato di cose rappresentato da w' .

Ma lo schema $w P w'$ sarebbe di scarsa utilità se non si determinasse più analiticamente che cosa di volta in volta rappresentino w e w' . E se si riuscisse a stabilire che in tutti o quasi tutti i proverbi di preferenza, w e w' presentano certe *caratteristiche costanti*, si riuscirebbe evidentemente anche a precisare meglio il concetto di »proverbio di preferenza«, e forse anche il concetto stesso di »proverbio«.

Scopo di queste note è appunto di mostrare come un certo tipo di analisi giovi a mettere in luce che in un certo gruppo di proverbi di preferenza sono presenti le caratteristiche che qui appresso si indicano con solo riferimento ai proverbi che operano scelte *tra due beni*, ma che sono riconoscibili anche nei proverbi che operano scelte *tra due modalità di uno stesso bene* (o di uno stesso male), come meglio si vedrà più oltre.

Tali caratteristiche sono:

a) in ciascun proverbio di preferenza del gruppo considerato, w e w' sono composti da una stessa coppia di proposizioni che possiamo indicare con p e q ; in altre parole $w P w'$ opera su un universo di discorso U costituito da due elementi, p e q , e cioè si ha:

$$U/w P w' = \{p, q\}$$

b) per ogni $w P w'$, tanto w quanto w' costituiscono due dei quattro *mondi possibili* che sono generati dalla congiunzione di p e q , di volta in volta affermati o negati; in altre parole ogni $w P w'$ opera entro il quadro seguente:

- w_1 : $p \& q$ (p è vero e q è vero)
- w_2 : $p \& \neg q$ (p è vero e q è falso)
- w_3 : $\neg p \& q$ (p è falso e q è vero)
- w_4 : $\neg p \& \neg q$ (p è falso e q è falso)

¹ Vedi, tra gli altri, G. H. von Wright, *The Logic of Preference*. Edinburgo 1963; N. Rescher, *Topics in Philosophical Logic*, Dordrecht 1968, pp. 287-320.

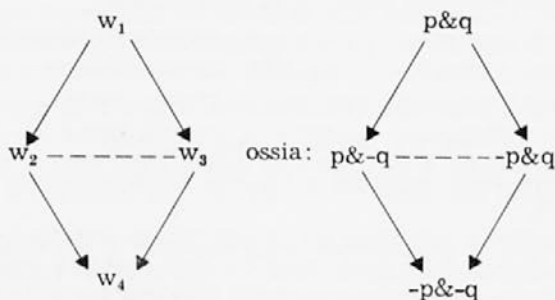
in cui $w_1 \dots w_4$ indicano i quattro *mondi possibili*, & rappresenta la congiunzione e (o *et*), ed il trattino '—' designa la negazione *non*.

c) è regola generale che tanto p quanto q compaiano *affermati* in w se e solo se compaiono *negati* in w' ; ciò significa che tra tutti i 16 accoppiamenti che possono realizzarsi tra w_1, w_2, w_3 e w_4 , i proverbi di preferenza utilizzano al massimo i seguenti quattro tipi (che indichiamo rispettivamente con P 14, P 23, P 32, P 41):

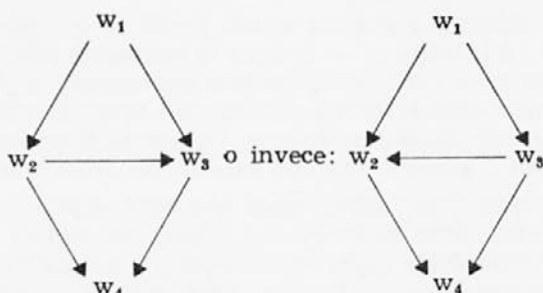
- tipo P 14: w_1Pw_4 ossia $(p\&q) P (-p\&-q)$
- tipo P 23: w_2Pw_3 ossia $(p\&-q) P (-p\&q)$
- tipo P 32: w_3Pw_2 ossia $(-p\&q) P (p\&-q)$
- tipo P 41: w_4Pw_1 ossia $(-p\&-q) P (p\&q)$

d) in modalità che si vedranno meglio più avanti (e che sono inerenti al proverbio in quanto *eliminatore di incertezza*, ossia in quanto *erogatore di informazione*) il proverbio di preferenza stabilisce quale debba considerarsi la graduatoria di preferibilità tra due valori, quando non sia possibile godere di ambedue, se positivi, o evitarli ambedue, se negativi: se ad esempio si suppone che p e q siano valori entrambi positivi, e $-p$ e $-q$ valori entrambi negativi, è chiaro che w_1 (ossia $p\&q$) costituisce la condizione *ottima*, e w_4 (cioè $-p\&-q$) rappresenta la condizione *pessima*; ne consegue che è del tutto ovvio che la condizione ottima sia preferibile alla condizione pessima, e cioè che si abbia $(p\&q) P (-p\&-q)$; quando però non sia possibile avere la condizione ottima ($p\&q$), e ovviamente non si desideri la condizione pessima ($-p\&-q$), resta *incerto* quale sia la condizione intermedia da preferire: $p\&-q$ oppure $-p\&q$? Il proverbio di preferenza agisce proprio per eliminare tale incertezza stabilendo ora che valga $(p\&-q) P (-p\&q)$, ora invece che valga $(-p\&q) P (p\&-q)$, e cioè fissando che pPq nel primo caso e che qPp nel secondo.

e) in altre parole, se teniamo fermo che in un qualche universo culturale valga di norma che $pP-p$ e $qP-q$, e se conveniamo di collocare più in alto le situazioni *certamente più positive* e più in basso le situazioni *certamente più negative*, i quattro mondi possibili generati da U/wPw' si dispongono graficamente nel modo seguente



Come è evidente, w_2 e w_3 vengono a trovarsi sullo stesso piano per il fatto che non risulta automaticamente stabilito se debba valere w_2Pw_3 o invece w_3Pw_2 ; ed il proverbio di preferenza scioglie appunto questa *incertezza* (e cioè fornisce *informazione*) fissando quale delle due possibilità sia quella da prescegliere, e cioè stabilendo se valga



Nel primo caso ($w_2 P w_3$) si avrà anche che $p P q$; e nel secondo caso ($w_3 P w_2$) si avrà anche che $q P p$.

*

Per verificare quanto sin qui s'è detto, consideriamo il proverbio (6): *Meglio un asino vivo che un dottore morto.*

Gli elementi che compaiono sono (lessicalmente) quattro: *asino, vivo, dottore, morto*; ma è subito evidente lo strettissimo legame semantico che c'è tra *vivo* e *morto* da un lato, e tra *asino* e *dottore* dall'altro. Il legame è anzi tanto stretto che si può parlare di due assi semantici, facilmente riconoscibili: l'asse dell'ESSERE IN VITA (o più semplicemente della VITA) nel primo caso, e l'asse del SAPERE nel secondo (la connessione-opposizione *dottore/asino* veicola ovviamente il senso della connessione-opposizione *colui che sa/colui che non sa*, ossia *sapiente/non sapiente*). In altre parole i quattro elementi del proverbio (6) si dispongono alle due estremità, positiva e negativa, di due assi semantici, nel modo che segue:

<i>sapiente</i>	<i>non sapiente</i>
<i>SAPERE</i>	
<i>vivente</i>	<i>non vivente</i>
<i>VITA</i>	

E' allora molto semplice stabilire la convenzione:

p : sapiente $-p$: non sapiente (ignorante)
 q : vivente $-q$: non vivente (morto)

Dal che segue che il proverbio (6) attualizza il tipo P 32 e cioè ha la forma $w_3 P w_2$ ossia $(-p \& q) P (p \& -q)$

che si può leggere «non sapiente e vivente è preferibile a non vivente e sapiente» o simili.

Non è ora difficile compiere un piccolo passo ulteriore. In base a uno dei principi della logica della preferenza,² se vale $(-p \& q) P (p \& -q)$, allora vale anche $q P p$. Nel caso del nostro proverbio (6) ciò significa che se si dichiara che «essere non sapiente e vivo è preferibile ad essere sapiente e morto», allora si dichiara anche che «essere vivo» è preferibile ad «essere sapiente» (ovviamente quando non sia possibile essere simultaneamente vivo e sapiente): il che potrebbe anche esprimersi nella forma

² Cfr. von Wright, o. c., p. 40; Rescher, o. c., p. 305.

(6 d) *Meglio vivente che sapiente*

che non è affatto una forma innaturale (v. p. es. il proverbio (3): *Meglio dotto che dottore*) e che dichiara appunto l'essenziale del senso che il proverbio intende veicolare.³

E' anche evidente il fatto che il proverbio (6) opera come *eliminatore di incertezza*, ossia come *erogatore di informazione*. Nella cultura cui (6) appartiene, di norma il sapere è considerato preferibile al non sapere ($pP-p$), e la vita è considerata preferibile alla morte ($qP-q$). Non vi è dunque alcun dubbio che, nella generalità dei casi, $p&q$ (e cioè essere *sapiente e vivo*) rappresenti la condizione *ottima*, e di contro $-p&-q$ (ossia essere *ignorante e morto*) rappresenti la condizione *pessima*. Non avrebbe perciò molto senso — perché non scioglierebbe alcuna incertezza e non recherebbe alcuna informazione — un detto che dichiarasse che $(p&q)P(-p&-q)$, e cioè che dicesse che è meglio *un sapiente vivo che un ignorante morto*. Né molto senso avrebbero dei detti che — violando la norma più sopra indicata al punto c) — dichiarassero altre preferenze normalmente ovvie quali $(p&q)P(p&-q)$ ossia *meglio un sapiente vivo che un sapiente morto*, oppure $(p&q)P(-p&q)$ ossia *meglio un sapiente vivo che un ignorante vivo*, oppure $(-p&q)P(-p&-q)$ ossia *meglio un ignorante vivo che un ignorante morto*, o anche $(p&-q)P(-p&-q)$ ossia (al limite dell'assurdo) *meglio un sapiente morto che un asino morto*: il mancato rispetto della regola che p o q possono apparire affermati in w se e solo compaiono negati in w' (vedi sopra, punto c), fa sì che le espressioni ora indicate si riducano ad affermare che $pP-p$ e che $qP-q$, e cioè due graduatorie assolutamente ovvie. Di contro sarebbero assolutamente »imprevisti« (e dunque fortemente informativi) dei detti che rovesciassero le graduatorie correnti, affermando ad esempio che $(-p&-q)P(p&q)$, ossia che è *meglio un ignorante morto che un sapiente vivo*; ma in questo caso, e negli altri consimili, ci si distaccherebbe totalmente dal quadro del *senso comune* entro il quale si muovono i proverbi tradizionali, e si enterebbe piuttosto nell'ambito dei *proverbi surrealisti* o simili, proclamando l'esatto contrario delle graduatorie correnti e cioè che $-pPp$ e che $-qPq$: *meglio un sapiente morto che un sapiente vivo* ossia $(p&-q)P(p&q)$, oppure *meglio un ignorante vivo che un sapiente vivo* ossia $(-p&q)P(p&q)$, oppure *meglio un ignorante morto che un sapiente morto* ossia $(-p&-q)P(p&-q)$, o infine *meglio un ignorante morto che un ignorante vivo* ossia $(-p&-q)P(-p&q)$.⁴

Nei limiti del senso comune (o forse del buon senso) la sola reale incertezza da sciogliere sta dunque nell'alternativa tra $p&-q$ e $-p&q$, ossia tra *dottore morto* e *asino vivo*, alternativa che il proverbio (6) scioglie appunto in

³ Tralasciamo qui il fatto che nel proverbio (3) e in altri vale anche che da qPp si può derivare $-pP-q$, e cioè da (6 d): *Meglio vivente che sapiente*, si può ricavare (6 e): *Meglio non sapiente che non vivente*. La derivazione in parola però non sembra valere in generale per la logica delle preferenze: vedi Rescher, o. c., p. 296, 308 sgg.

⁴ Come è evidente, sono sempre immaginabili delle situazioni speciali nelle quali le espressioni indicate potrebbero non apparire insensate; ma la caratteristica dei proverbi è che valgono in modo generale, senza riferimento a situazioni specifiche: sono cioè *non-situazionali*, mentre invece le espressioni considerate sono quasi interamente *situazionali*.

favore dell'*asino vivo* coinvolgendo un discorso complessivo che può esplicitarsi così:

la vita è certamente un bene rispetto alla morte, e la sapienza è certamente un bene rispetto all'ignoranza; ma nella eventualità che non sia possibile avere insieme vita e sapienza, e cioè nella eventualità che si debba assolutamente scegliere tra l'una e l'altra, allora l'essere vivi è preferibile all'essere sapienti.

•

Esaminiamo ora il proverbio (3). *Meglio dotto che dottore*. A differenza di quanto avveniva in (6), i termini esplicitamente presenti sono soltanto due: *dotto* (che indicheremo con p), e *dottore* (che indicheremo con q). In altre parole, lo schema del proverbio (3) è costituito direttamente e immediatamente da pPq .

Ma per l'inverso del principio della logica della preferenza che più sopra abbiamo ricordato, se vale pPq allora vale anche $(p\&-q)P(-p\&q)$.

Applicando tale principio (e ovviamente interpretando $-p$ come *non-dotto*, e $-q$ come *non-dottore*) il proverbio (3) diviene: *meglio dotto e non dottore che non dotto e dottore*. Risulta allora più chiaro che anche in (3) sono coinvolti due assi semantici, ciascuno con le sue polarità, affermativa e negativa: il primo asse è quello del *SAPERE*, e le sue polarità sono *dotto* e *non-dotto*; il secondo asse è quello del riconoscimento ufficiale e burocratico del sapere, è quello del titolo di studio o (come possiamo dire convenzionalmente) della *LAUREA*, e le sue polarità sono *laureato* (ossia *dottore*, ossia possessore di un titolo di studio) e *non-laureato* (ossia *non-dottore* ecc.). Risulta chiaro anche che, nella cultura cui (3) appartiene, di norma vale che $pP-p$ (ossia *meglio dotto che non dotto*) e $qP-q$ (ossia *meglio laureato che non laureato*). E dunque il proverbio (3) stabilisce che quando non si possa avere la condizione ottima (ossia $p\&q$) e ovviamente non si voglia la condizione pessima ($-p\&-q$), resta la scelta tra le due condizioni intermedie ($p\&-q$ e $-p\&q$), e tra queste è preferibile la prima: $p\&-q$, ossia *dotto e non dottore*.

A questo punto e livello dell'analisi il proverbio (3) non mostra differenze sostanziali rispetto al proverbio (6). Ma esiste la possibilità di spingersi un poco più oltre, e di cominciare a mettere in luce una caratteristica differenziante che poi vedremo meglio rappresentata in altri testi.

Possiamo infatti chiederci, rispetto al proverbio (3): che senso ha, meno in superficie, l'opposizione tra il *SAPERE* e la *LAUREA*? E senza grande sforzo possiamo avvederci che in definitiva l'opposizione coinvolta è quella tra *sostanza* e *apparenza*: il proverbio (3) infatti dichiara che è *meglio un dotto senza laurea che un laureato senza dottrina*, e cioè che è meglio essere *realmente* dotti, anche in assenza di un titolo ufficiale, piuttosto che essere *apparentemente* dotti, come in effetti avviene quando si abbia un titolo ufficiale cui non si accompagna un reale sapere.

Ma se l'opposizione si sposta da *sapere / laurea* a *sostanza / apparenza* si precisa l'accennata diversità di (3) rispetto a (6). Non è infatti possibile stabilire che sempre e in tutti i casi la *sostanza* è preferibile all'*apparenza*, ossia che sempre è *meglio essere che sembrare*: basti pensare al fatto che è indubbiamente meglio sembrare malati che esserlo davvero. Ed in effetti il pro-

verbo (3) non dichiara che *in assoluto* è meglio essere che sembrare; dichiara invece che lo è *in materia di sapere*, e cioè quando si tratti di un valore universalmente riconosciuto come in sé positivo, e cioè come un *bene*. Ed in effetti, se vogliamo riformulare il proverbio (3) in termini di sostanza e di apparenza, dobbiamo dire: *in materia di sapere, meglio essere che sembrare*; e la differenza di (3) rispetto a (6) sta appunto nella presenza della restrizione espressa dalle parole »in materia di sapere«.

Ma su tale questione si tornerà meglio più oltre. Qui conviene invece notare che la formulazione *In materia di sapere, meglio essere che parere* rende più immediatamente evidente l'ideologia che soggiace al proverbio *Meglio dotto che dottore*; ed è a questo livello (e non a quello dei grezzi contenuti) che vanno individuati quei valori 'progressivi' o 'reazionari' che giustamente si cerca di individuare nei proverbi. Risulta infatti chiaro che mentre la superficie del proverbio (3) appare del tutto neutra rispetto ai grandi impegni della vita e dell'azione, al livello dell'ideologia effettivamente veicolata c'è un impegno preciso volto in una direzione che non può non considerarsi valida e positiva, anche se mantenuta al livello del solo 'buon senso'.

*

Consideriamo ora il proverbio (5): *Meglio l'uovo oggi che la gallina domani*.

Come già nel proverbio (6), anche in (5) i termini esplicitamente presenti sono quattro: *uovo, oggi, gallina, domani*; ed anche in questo caso è evidente il legame tra *uovo* e *gallina* da un lato, e tra *oggi* e *domani* dall'altro. Tuttavia, a differenza di quanto accadeva per il proverbio (6), nel caso (5) non è possibile costruire delle coppie oppositive in base alla semplice affermazione e negazione dei termini espliciti: che senso avrebbe infatti dire, poniamo, che *uovo* equivale a *non-gallina* (o viceversa), oppure che *domani* equivale a *non-oggi* (o viceversa)? Inoltre nel caso (6) era immediatamente evidente la contrapposizione tra i valori positivi (*sapere* e *vita*) e le loro negazioni che rappresentano dei mali (*ignoranza* e *morte*); nel caso (5) invece tanto l'*uovo* quanto la *gallina* sono dei valori positivi (o beni), mentre niente permette di dire se *oggi* sia meglio di *domani* o viceversa.

Ma si può essere ostinati, e cioè si può provare a vedere che senso assumerebbe lo schema $(-p \& q)P(p \& -q)$, con la sua conseguenza qPp , quando lo si volesse trasferire dal proverbio (6) al proverbio (5). Ne risulterebbe la seguente interpretazione (di superficie) di *p* e di *q*:

p: gallina	-p: uovo
q: oggi	-q: domani

Una tale interpretazione, come s'è accennato, è palesemente assurda (oltre che scorretta). Ma si può guardare meno in superficie; ed allora ci si avvede che *l'uovo* e la *gallina* — che, lo si noti, sono entrambi dei *beni* — si unificano e si distinguono in rapporto alla loro grandezza o consistenza o quantità: in sostanza, dalla congiunzione-opposizione *gallina / uovo* si ricava che *gallina* sta a significare un *bene grande* (o *maggiore*), e di contro *uovo* sta a significare un *bene piccolo* (o *minore*). Quanto poi a *oggi / domani* — se

per semplicità tralasciamo il carattere anche temporale della loro congiunzione-opposizione: *subito / più tardi* e simili — non è difficile riconoscere la presenza del riferimento alla certezza o meno degli eventi: in altre parole, *oggi* viene tra l'altro a significare (evento) *certo*, e *domani* (evento) *incerto*; inoltre va ovviamente esteso a *oggi / domani* il riferimento agli eventi positivi o desiderabili, e cioè ai *beni*, che era presente in *uovo / gallina*, per cui potrà dirsi che, nel caso specifico del proverbio (5), *oggi / domani* equivale a *certezza / incertezza di un bene*.

Siamo così in presenza di due assi semantici — quello che diremo della *CONSISTENZA* e quello che chiameremo della *CERTEZZA* — ambedue riferiti all'insieme delle cose desiderabili o desiderate, dei valori positivi, e insomma dei *BENI*. Potremmo esprimere grossolanamente il tutto stabilendo che per (5) vale la seguente interpretazione:

b&p: bene grande (o maggiore)	b&-p: bene piccolo (o minore)
b&q: bene certo	b&-q: bene incerto

A differenza di (6) lo schema di (5) dunque sarebbe

$$[(b\&-p)\&(b\&-q)]P[(b\&p)\&(b\&-q)]$$

semplificabile in

$$(b\&-p\&q)P(b\&p\&-q)$$

che può leggersi: *un bene piccolo ma certo è preferibile a un bene grande ma incerto*, o simili. La conseguenza ovviamente ne sarebbe che

$$(b\&q)P(b\&p)$$

e cioè: un bene certo è preferibile a un bene grande, ossia: *in materia di beni, la certezza è preferibile alla consistenza*. Che è appunto l'essenziale del senso che il proverbio (5) intende trasmettere.

E sarà anche chiaro, a questo punto, come la restrizione espressa dalle parole »in materia di beni« è del tutto analoga a quella che per il proverbio (3) si esplicitava nelle parole »in materia di sapere« venute in luce quando dalla opposizione *sapere / laurea* eravamo passati a cogliere l'opposizione soggiacente *sostanza / apparenza*. E come già nel caso di *sostanza e apparenza*, riesce facile vedere che la preferibilità della *certezza* rispetto alla *consistenza* o entità vale solo nel caso che il problema si ponga a proposito di un *bene*.

*

Ma cosa accadrebbe se la restrizione fosse sui *mali*, invece che sui *beni*? Non è difficile prevedere che le graduatorie di preferibilità si rovescerebbero; né sarebbe difficile giungere al risultato per via astratta. Tuttavia può riuscire più utile, anche se più lungo, avvalersi di un esempio concreto: quello offertoci dalla coppia di proverbi (7) e (8) che dicono: (7) *Meglio una festa che cento festiccioline*, e (8) *Meglio cento beffe che un danno*.

Come è evidente *festa* e *festicciola* stanno tra loro nel rapporto che c'è tra una cosa *grande* ed una *piccola*; ed altrettanto avviene per *danno* e *beffe*. Possiamo dunque riconoscere tanto in (7) quanto in (8) la presenza di uno

stesso asse semantico: quello della *CONSISTENZA*. Inoltre, tanto in (7) quanto in (8), *uno* e *cento* indicano ovviamente la *FREQUENZA* di un evento. Per ambedue i proverbi, perciò, possiamo stabilire la seguente convenzione:

p: grande -p: piccolo
q: frequente -q: infrequente

Avremo dunque i seguenti schemi:

(7): $(p \& -q)P(-p \& q)$ (8): $(-p \& q)P(p \& -q)$

da cui discendono conseguenze opposte: pPq , ossia *meglio la consistenza che la frequenza*, nel caso (7); e qPp , ossia *meglio la frequenza che la consistenza*, nel caso (8).

Il contrasto tra le due affermazioni, pPq e qPp , non costituisce uno di quei casi di contraddizione tra proverbi di cui si hanno molti esempi. Ed in realtà non si tratta di un contrasto, giacché il proverbio (7) parla di *beni* (feste e festuciole), ed il proverbio (8) parla di *mali* (danni e beffe). Se continuiamo a indicare con *b* la restrizione ai *beni*, e indichiamo con *m* quella ai *mali*, gli schemi dei due proverbi diverranno i seguenti:

(7): $(b \& p \& -q)P(b \& -p \& q)$ (8): $(m \& -p \& q)P(m \& p \& -q)$

mentre le conseguenze andranno così formulate:

(7): $(b \& p)P(b \& q)$ (8): $(m \& q)P(m \& p)$

In altre parole: (7): quando si tratti di *beni*, meglio la consistenza che la frequenza; e (8): quando si tratti di *mali*, meglio la frequenza che la consistenza.

*

Possiamo ora vedere meglio la differenza che intercorre tra il proverbio (6) da un lato e i proverbi (5), (7) e (8) dall'altro: il proverbio (3) coincide con (6) quando si consideri l'opposizione *sapienza / laurea*, e coincide invece con gli altri quando si consideri l'opposizione *sostanza / apparenza*.

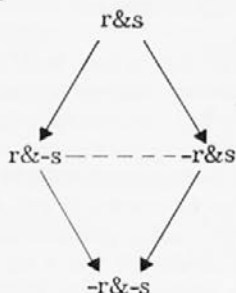
La differenza sta in ciò che nel proverbio (6) si stabilisce una graduatoria di preferibilità *tra due beni diversi* (il sapere e la vita); negli altri casi invece si stabilisce una graduatoria di preferibilità *tra due diversi modi di essere di un qualsiasi bene o di un qualsiasi male* (sostanza e apparenza, consistenza e certezza, consistenza e frequenza ecc.). Sarebbe forse da ricercare un modo simbolico più compatto per esprimere con maggiore immediatezza questa differenza. Ma qui basti averla additata, sottolineando contemporaneamente come al di là di essa i proverbi di preferenza finora esaminati compiano in modi sostanzialmente identici la loro operazione di eliminazione dell'incertezza (o di informazione) sia quando si tratti di *scegliere tra due beni*, sia quando si tratti di *scegliere tra due modi di essere di uno stesso bene o di uno stesso male*.

Per rendercene conto basterà considerare che *b* e *m* non appaiono mai *negate*, e perciò non alterano né il numero né la composizione dei mondi possibili generati da *p* e *q*. E' facile vederlo, per esempio nel caso di *b*: i mondi possibili saranno $(b \& p \& q)$, $(b \& p \& -q)$, $(b \& -p \& q)$, $(b \& -p \& -q)$; ed altrettanto si

ha nel caso di *m*. A rendere più evidente la cosa basta convenire che valgano le seguenti equivalenze:

$$r = b \& p \quad -r = b \& -p \quad s = b \& q \quad -s = b \& -q$$

Nella supposizione che di norma si abbia che $rP-r$ e che $sP-s$, se ne ricaverà un grafico identico a quello che risultava a partire da *p*, *q*, e della supposizione che $pP-p$ e che $qP-q$:



Ed altrettanto varrebbe se operassimo con *m* invece che con *b*.

Ma l'analisi che qui abbiamo avviato non potrà dirsi conclusa se prima non si sarà cimentata anche con proverbi che oppongono una qualche maggiore resistenza quali (1): *Meglio poco che niente*; (2): *Meglio tardi che mai*; (4): *Meglio solo che male accompagnato*. Per difetto di spazio dobbiamo però rinviare questo pur indispensabile approfondimento.

Povzetek

MISLI O PREFERENČNIH PREGOVORIH

V italijanščini (in ne samo v italijanščini) kroži precejšnje število pregovorov oblike »boljše A kot B«, na primer: Boljše malo kot nič, Boljše pozno kot nikoli, Boljše danes jajce kot jutri kokoš, Boljši živ osel kot mrtev doktor, itn.

Pregovore tega tipa je avtor vzel v pretres in s shemami in formulami, ki temeljijo na »preferenčni logiki«, skušal ugotoviti zakonitosti ali vsaj karakteristične črte, ki bi mogle veljati za vse take primere. Da bi preskusil praktično veljavo svojih teoretičnih izvajanj, je posebej in nadrobneje obdelal tri pregovore te vrste: *Meglio un asino vivo che un dottore morto* (rajši živega osla kot mrtvega doktorja), *Meglio dotto che dottore* (pomensko: boljše je biti učen in brez uradnega naslova kot biti »doktor« in brez učenosti, omejen), *Meglio l'uovo oggi che la gallina domani* (boljše jajce danes kot kokoš jutri).

V takih in podobnih primerih stojimo pred preferenčno lestvico med dvema dobrinama (npr. učenost in življenje) ali pa med dvema različnima stanjema poljubne dobrine ali slabosti (npr. resničnost in dozdavnost, gotovost, pogostnost ipd.). Avtor na koncu priznava, da bi bilo treba tako analizo poglobiti in razširiti na več zglede, vendar je zadovoljen, da je vsaj nakazal in podčrtal, kako preferenčni pregovori v bistvu enako izpolnjujejo svojo vlogo, da namreč odpravljajo negotovost, ko gre za izbiro med dvema dobrinama ali pa med dvema stanjema (oblikama) nečesa dobrega ali nečesa slabega.

NEKAJ ZAPISOV O PUSTOVANJU V METLIKI

Jože Dular
Metlika

Kot ugotavlja dr. Niko Kuret, segajo na Slovenskem najstarejša poročila o pustnih norčijah že v začetek 17. stoletja.¹ Pri pregledovanju metliškega mestnega arhiva (razen nekaterih starejših listin se začenja šele z letom 1869) sem tu in tam naletel na drobce, ki se nanašajo na pustovanje v mestu in bi jih veljalo na kratko omeniti.

Če že govorimo o metliškem pustovanju, ne smemo mimo prvega znanega poročila Ivana Navratila iz leta 1849. Ta namreč v rokopisnem zapisu, v katerem je popisal vse, »kar se je v Metliki od leta 1408 posebniga zgodilo«, navaja tudi tole: »1829 se je bilo v Metliki strašno veliko ljudi v šeme ali maškore napravilo, ko se z godci pred sabo proštiji bližajo, jim pride iskreni duhoven Friderik Baraga naproti. Razkačen jim molí sveti križ rekoč: „Križajte ga, križajte ga vnovič!“ — vsi se obsenetijo in pri te priči obernejo in razgubijo. Nikdar potem ni bilo v Metliki več tolike šemarije.«²

Ta dogodek, ki ga je Navratil kot štiriletni otrok sam videl, je leta 1890 v Letopisu Matice slovenske³ podrobno opisal. Tako zvmemo, da so na čelu tega pustnega sprevoda jezdili godci na konjih, da so za njimi štirje našemljeni možaki na nosilnici nosili Pusta, ki sta ga z obeh strani dva dimnikarja z metlo božala po obrazu. Manjkalo ni seveda Pustove neveste, to je v žensko oblečenega dečka, ki pa ni prav nič žaloval, ampak zbijal »nepristojne in razuzdane šale«.

Za Pustom na nosilih se je pomikala dolga vrsta maškar, tudi repatih, črno, rdeče ali žolto po obrazu namazanih; zaganjale so se v dekleta, ki so iz Obrha pod mestom nosile na glavah polne čebrice vode.

Nato spregovori Navratil o Baragovem srečanju z našemljenim sprevodom, ko je zaneseni duhovnik v svojem razburjenju nagačenega Pusta na nosilih zamenjal z živim človekom in ga pričel svariti. Vsi navzoči so se

¹ N. Kuret, Praznično leto Slovencev, I. 21, Celje 1965.

² J. Dular, Navratilov Zapis iz leta 1849, Kronika 1955, 104.

³ J. Navratil, Slovenske narodne vraže in prazne vere, Letopis Matice slovenske 1890, 55—56.

pri tem zakrohotali, Baraga pa se je, ko je spoznal svojo zaletelost, osramočen vrnil v proštijo.

N a v r a t i l še pristavlja, da so »nesli potlej Pusta na Kolpo ter ga hitili (vrgli) z mosta v vodo in tako Pusta pokopali.«

Če doba zamirajočega razsvetljenstva s svojim izobraženstvom, zlasti duhovščino, ni bila naklonjena raznim ljudskim radoživim in morda nekoliko razbrzdanim ljudskim običajem, kamor so šteli predvsem pustovanje, pa je prihajajoča romantika z mnogo večjim razumevanjem prisluhnila takim navadam. Medtem ko je moralno ozko zagreti Baraga l. 1829 preganjal pustovanje, pa je na primer kasnejši metliški prošt Danijel Terček (1819—1887) bil popolnoma drugačnega mnenja: na pustni torek je dal maškaram v komendi na razpolago sobe, kjer so se preoblačile in pripravljale za povorko. Njegov komendski oskrbnik Martin Kamenšek (1841—1896) je bil navadno glavni ceremoniar pustnega sprevoda, ki je krenil s komenskega dvorišča in se nato mimo prošta, župana in drugih mestnih veljakov razvil na Mestni trg in dalje skozi Metliko.⁴ Prav tako je bil maškaram naklonjen tudi Terčkov naslednik prošt Franjo Dovgan (1831—1923), ta »stoprocentni kavalir«, kot ga v nekem spisu imenuje etnolog Niko Ž u p a n i č.⁵

Na splošno je pri teh pustovanjih opaziti nihanje: veliko zagnanost meščanov v enem predpustu je morda že v naslednjem letu zamenjalo mrtvilo oziroma naveličanost in zato pustovanja sploh ni bilo. Tako so leta 1887, kot poroča Ivan N a v r a t i l po pričevanju brata Antona, v Metliki nekateri dečaki na pepelnično sredo še vlekli ploh (namesto neoženjenih deklet), leta 1888 pa ni bilo niti pustnega sprevoda niti vlačnja pepelničnega ploha.⁶

Vendar pustovanje ni zamrlo, saj najdemo že 5. februarja 1894 v metliškem mestnem arhivu dopis tamkajšnje orožniške postaje ckr. okrajnemu glavarstvu v Črnomlju glede maškarade v Metliki na pustni torek, 6. februarja. Ta dan bo namreč v mestu letni živinski sejem, nanj pa naj bi prišlo mnogo ljudi tudi iz sosednje Hrvatske, med njimi nekateri z namenom, da bi kaj ukradli. Zato je prosil vodja postaje, naj bi glavarstvo ta dan prepovedalo pustni sprevod v času, ko bo še trajal semenj, to je do štirih popoldne.

Naj tu naštejemo še nekaj arhivskih dokumentov, ki se nanašajo na metliško pustovanje.

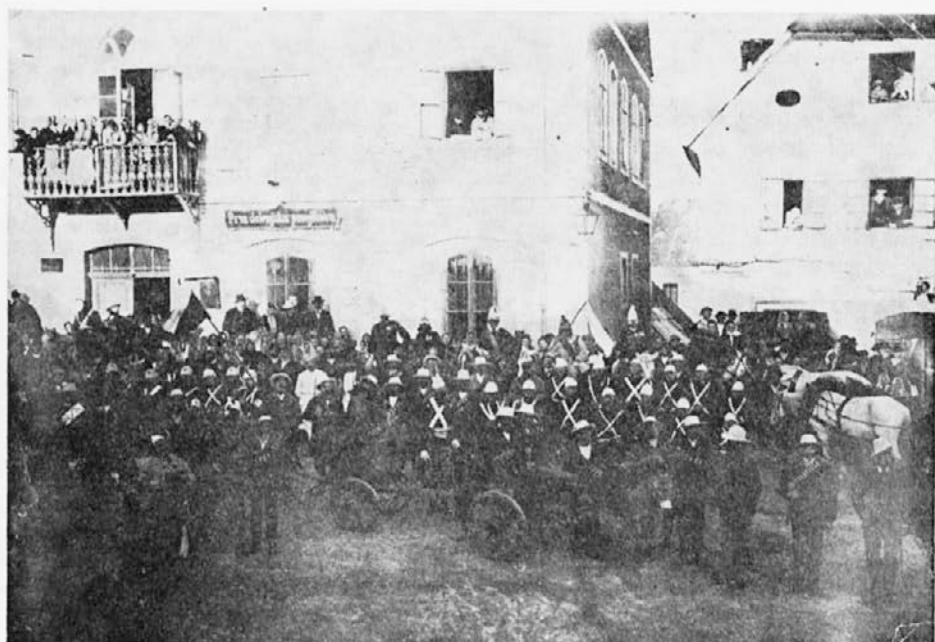
8. marca 1897 je mestni policijski stražnik Marko Šavorn napisal »ovado na slavno mestno občino«, da so 3. marca, to je na pepelnično sredo po sedmi uri zvečer, metliški fantje (Janez Keber, št. 137, Janez Novak, št. 229, Pezdirčev hlapec, št. 125, in Janez Ramuta, št. 138) »nespodobno ploh vlekli in na vso moč z bičem pokali, da je bilo ja grdo čut in so dirjali noter pred proštijo, da so mogli g. Gangl nad nimi kričat in jih podid.«

Pet dni kasneje je ovadene poklical v mestno hišo župan Jutraš in jih zaslišal. Zaključek je bil takle: »Toženi djanje obstanejo in prosijo z obljubo, da ne bodo nikdar več kaj takega storili, za milost; vsled tega se za danes samo okarajo, kar jim naj bode za kazen. S tem so vsi zadovoljni.«

⁴ J. Dular, Pustovanje v Metliki, Dolenjski list 1952, št. 8 (22. 2. 1952).

⁵ N. Županič, Spominu Ivana Šašlja, Slovenski etnograf 1948, 128.

⁶ J. N a v r a t i l, Slovenske narodne vraže in prazne vere, Letopis Matice slovenske 1890, 70.



Pustovanje v Metliki leta 1901. Bursko-angelska vojska

13. februarja 1902 je občinski stražnik Jakob Majzelj napisal podobno »ovado« na mestno občino, češ da so 12. februarja, to je na pepelnično sredo ob pol sedmih zvečer, štirje čevljarski in dva krojaška pomočnika (slede imena) »pelali eno desko po ulicah in po tergu«, medtem ko je Makarjev hlapec Franc Bregar pokal s korobačem. Pri tem se je seveda slišal »krič in vriskajne«.

Vseh šest pomočnikov so 22. februarja poklicali na občino na zagovor. Ker so pred županom Jutrašem vsi skesano priznali navedeno dejanje, ki so ga, kot so trdili, naredili v pijanosti, »prosijo odpuščenja z obljubo, da kaj takega ne bodejo nikdar več storili«. Glede na to so vse obtožene samo okarali.

27. februarja 1906 je vodstvo štirirazredne ljudske šole v Metliki prosilo mestno občino, da bi na taisti dan — na pustni torek — prepovedala maškaram med šolskim poukom, od 9. do 12. ure dopoldan, hoditi pred šolo in po glavnem trgu, »ker bi bil pouk popolnoma brezospesen«. Maškaram naj se tudi popoldne prepove »nesramne, moralo žaleče obleke in pohujšljivo govorjenje... kakor se je to uže [zgodilo] nekaterikrat vspričo redarjev«.

10. in 17. marca 1907 je mestno županstvo znova obravnavalo prestoppek metliških čevljarskih pomočnikov Antona Prusa in Ivana Črničiča ter hlapca Jureta Šimšiča. Prijavil jih je mestni stražnik Franc Grubar, češ da

so v noči od 28. februarja na 1. marec, to je na pepelnično sredo, pokali z biči, kar je bilo prepovedano. Tokrat se prestopniki niso izvlekli samo z opominom: vsak je bil kaznovan s 3 kronami v korist mestnega ubožnega sklada oziroma, če jih ne bi plačal, s 24 urami zapora.

14. februarja 1912 je okrajni glavar v Črnomlju Domicelj reševal prošnjo, ki jo je dan prej na kkr. okrajno glavarstvo naslovil »začasni odbor za napravo maškerade v Metliki«. Glede na javni red in mir je omenjeno glavarstvo prepovedalo vsako maškerado po ulicah in javnih prostorih v Metliki, pač pa je dovolilo, »da se maškerada vrši v kakem zaprtem prostoru pod zaželjenim imenom ‚Izseljevanje v Ameriko‘. Pripomni pa se, da smejo maske pohajati v ta prostor le posamič in ne v skupinah in da je po ulicah prepovedano vsako petje in vpitje«.

Sledi dostavek, da se morebitni pritožbi »z ozirom na red in mir ne bo pripoznalo odločilne moči«.

2. marca 1919 je županstvo mestne občine Metlika izdalo razglas, s katerim opozarja prebivalstvo in gostilničarje, da so vse predpustne veselice strogo zabranjene in da zato županstvo ne bo moglo nobenega ščititi. Prebivalstvo svari tudi glede maškerade, »ker ni na mestu, da se to dogaja v času, ko nam sovražnik v domovino sili.«

Razglas je bil namreč objavljen v letu, ko so tudi v Metliki nabirali prostovoljce za Koroško in meja na našem severu še ni bila dokončna.

Ko že govorimo o predpustnih veselicah, naj tu omenimo še *tiskane programe* veselic (ohranjeni za leta 1873, 1874, 1877, 1881), ki jih je vsako leto v predpustu prirejela metliška Narodna čitalnica in ki so se redno končevale z maškarado. Podobne predpustne prireditve z maškarado je nekaj let v Metliki organiziral tudi nemški Conversationsverein, kasneje pa Belokranjski Sokol.

Že iz teh nekaj zapisov vidimo, da je bilo pustovanje v Metliki vseskozi živo, čeprav ga je oblast skušala tu in tam ovirati oziroma brzdati.

Pustovanje pa se je skoraj vedno razvleklo na štiri dni ali celo pet, če štejemo še pustno soboto. Takrat so bili po gostilnah zadnji *hausbali*, na katerih so se že prikazale prve maškare. Naslednji dan, v nedeljo zvečer, je bila *maškerada s plesom* v prostorih metliške čitalnice, kamor je prihajala predvsem »boljša gospoda«, to je uradništvo, učiteljstvo, trgovci, pomembnejši obrtniki in podobni. Ponedeljek je spet pripadel pomočnikom, vajencem in hlapcem, ki so našemljeni *likali kola* po metliških trgih in ulicah in tako oznanjali prihod pusta. V torek dopoldne so nastopili *pustni orači, kosci in mlatici*, popoldne pa je bil pustni sprevod oziroma velika *maškerada*, na kateri so sodelovali vsi meščani, brez razlike stanu in poklica. Na pepelnično sredo pa so se pri *pokápanju pusta* in *vlačénju ploha* spet izkazali domači vajenci in hlapci.

Tako so se v Metliki v teh dneh kmečke prvine pustovanja prepletale z meščanskimi, saj so v nasprotju z orači, kosci in mlatici hoteli zlasti trgovci in uradniki po zgledu drugih mest v torek popoldne pripraviti pravi karneval ali pustni korzo. Če so si vajenci in hlapci preprosto namazali obraz z rdečo, črno ali rumeno barvo in si za klobuk zatakneli petelinja ali pura-



Leta 1939 so vdrli v Metliko Indijanci z bojnim čolnom »Riki-tiki-tava«



Pustovanje v Metliki leta 1939. Proti Indijancem so nastopili oddelki domače vojske

nova peresa, pa je bila tako imenovana »boljša gospoda« izbirnejša in si je pustne maske naročala celo z Dunaja.

Pri *likanju kola* (potakanju kolesa) po ulicah so vajenci in hlapci uporabljali sprva drvena, kasneje pa tudi okovana kolesa in nazadnje celo gumijasta kolesa biciklov. Pustni orači, kosci in mlatiči, ki so nastopili naslednji dopoldan, pa so potrebovali že malo več kmečkega orodja in tudi živino.

Pri *oračih*, kamor sta bila vključena tudi branača, je bilo v sprevodu vsaj pet moških in dve ženski, ki pa sta ju skoraj vedno zamenjala moška. Ti so bili oblečeni v bela platnena odela, bregéše in róbače, medtem ko so na glavi nosili širokokrajne črne kriljake (klobuke) oziroma ženski robca (ruti). Obraze so si rdeče ali rumeno obarvali ali pa so si jih prekrili s preprosto masko prav take barve.

Ko je v tem sprevodu *gonjač* zamahnil s korbáčem po volih, je *plužač* pritisnil na ročice, da sta prvo železo in lemež zaškrtala po kamenju in pesku. Obenem pa je *krpélač* že zagrabil za locenj na krpélih in jih uravnava, da ralo ne bi »shabilo brazde«.

Plužaču sta sledila dva *branača*, od katerih je eden gonil voli, drugi pa je z brano razravnal brazde. Za njima je stopala *sejáčica* — v žensko preoblečen moški, ki je iz pletene sejače trosila zrnje — ugasel pepel.

Sledila je še ena *ženska* — prav tako preoblečen moški — ki je nosila prócajno z južino.

Za to prvo skupino je šla večja skupina *koscev*, vsak s koso na rami in tobolcem in brusom za pasom. Eden med njimi je nosil tudi kobilu za klepanje.

Za kosci so stopali štirje *mlatci* s cepmi; v njihovi družbi je bil tudi *nosáč ploha*, ki ga je vsake toliko časa vrgel na cesto, da so mlatci na njem omlatili snope. Te so vozili na posebnem vozu ali pa so jih nosili dečaki.

Tudi to skupino je spremljala *ženska* s prócajno, v kateri je imela malico: kruh, mastnico, vino in povitico. Mlatci se niso prav nič branili, ko jih je povabila, naj se oddahnejo in malo pojužinajo, češ da se bodo že potlej z delom bolj požurili.

Tako so pustni orači, kosci in mlatiči v torek dopoldne po metliških ulicah in trgih orali, kosili in mlatili, ne glede na to, če so bile ulice kopne in je izpod pluga, brane in kos odletavalo kamenje in pesek ali pa je naokrog ležal sneg. Ves ta njihov trud pa naj bi pripomogel k zdravi in obilni letini.⁷

Včasih je na pustni torek dopoldne tudi *medved tancal*, gonjač pa je v klobuk nabiral prispevke za pustne muzikante. Skoraj redni njegov spremljevalec pa je bil *dimnikar*.

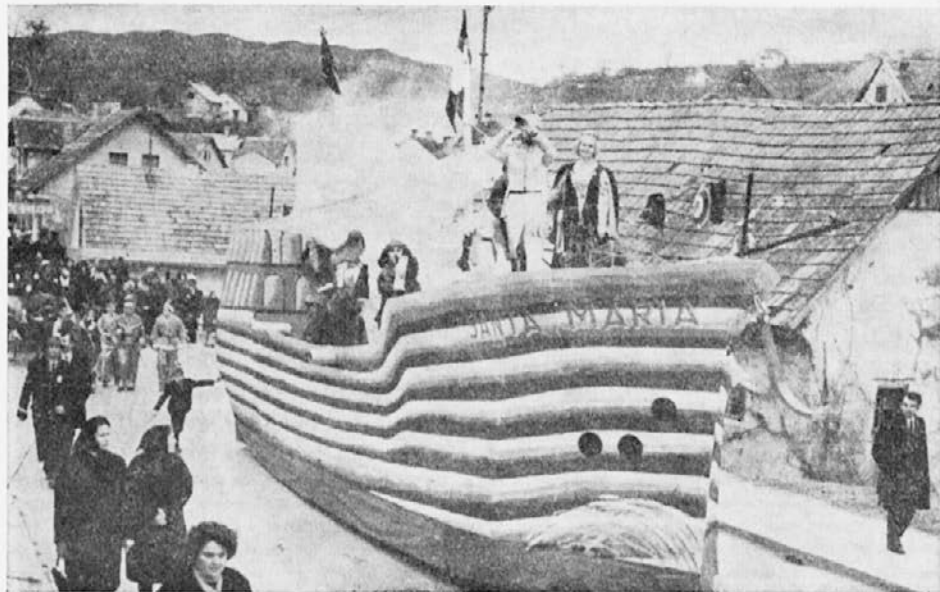
Sprevod z orači, kosci in mlatci so pred zadnjo vojno pričeli počasi opuščati, zato pa so tem več priprav posvetili pustnemu sprevodu, ki se je po mestu razvil v torek popoldne.

Ker je na pustni torek velikokrat padel živinski in kramarski sejem (Metlika ima še danes sejme na vsak prvi in tretji torek v mesecu), so z glavnim sprevedom maškar morali počakati vsaj do druge ure popoldan, da so

⁷ J. Dular, Pustni orači v Metliki, Dolenjski list 1967, št. 5 (2. 2. 1967).



Pustovanje v Metliki leta 1965. Velikan in pritlikavec



Pustovanje v Metliki leta 1966. »Krištof Kolumb odkrije Metliko«

trgovci in branjevci pospravili neprodano blago in stojnice. Nepočakane maškare so včasih pričele počasnežem prevračati štante in so zato morali večkrat posredovati mestni stražniki.

Na čelu *pustnega sprevoda* je stopal pustni banderaš s pisanim pustnim banderom, za njim pa so se razvrstili našemljeni konjeniki in godbeniki, nato pa bolj ali manj standardne maske, ki so se ponavljale iz leta v leto: dolgin in pritlikavec, smrt s koso, žena z možem v košu, vrag v kotlu, mlin za stare ženske, kazenski voz za pijance in podobno. Dostikrat pa so pomembni domači ali svetovni dogodki oblikovali vsebino pustnega sprevoda. Tako so v času bursko-angleške vojne (1899—1902) prikazali boj med starimi nizozemskimi priseljenci v Afriki in nasilnimi angleškimi kolonialisti, v letih rusko-japonske vojne (1904—1905) boj med temi vojaki, medtem ko se je v času turško-italijanskega spopada v Libiji in Tripolisu (1911—1912) v Metliki na pustovanju izkazalo zlasti turško topništvo. V pričakovanju belokranjske železnice, odprte v maju 1914, so leto ali dve prej pripravili velik vlak, sestavljen in najrazličnejših vozil, ki pa je zaradi mnogih postaj, v katere so bile spremenjene vse metliške gostilne, pripeljal na cilj šele na pepelnično sredo zjutraj.

Malo pred drugo svetovno vojno (1939) je organizacijo pustovanja prevzelo »glavno gadje gnezdo«, ki je Metliko razdelilo na štiri rajone, imenovane po raznih mestnih delih. Na glavnem skupnem sestanku vseh »metliških gadov in beloušk« so si razdelili delo, nakar je vsak rajon pripravil svoj del sprevoda oziroma nastop na trgu. Tako je bil to leto glavna točka vdor Indijancev v Metliko z bojnim čolnom Riki-tiki-tava.

Tako prva kot druga svetovna vojna sta ta velika pustovanja prekinili. Omenimo pa naj še tri velike pustno-turistične prireditve po zadnji vojni, ki so privabile na tisoče gledalcev iz raznih delov Slovenije in Hrvaške. To so bili pustni sprevodi: Turki napadejo Metliko (1965), Krištof Kolumb odkrije Metliko (1967) in Nova rentabilna proga v Metliki (1967). Kot je bilo vse na široko zastavljeno, saj so pri teh pustno-turističnih atrakcijah sodelovala vsa domača podjetja, pa je prirediteljem kmalu pošla sapa (te prireditve so bile namreč tudi finančno zahtevne!) in so se po teh letih pustni sprevodi skrčili le še na skromne skupine posameznih navdušencev in šolskih otrok.

Prvinsko zanimivejše je bilo *vlačenje ploha* k hišam neomogućenih deklet in *pokapanje pusta* na pepelnično sredo.

Da so metliški fantje leta 1887 vlačili ploh po mestu, smo videli že iz poročila Ivana N a v r a t i l a, hkrati pa smo iz prijav mestnih stražnikov spoznali, da je bilo vlačenje ploha oziroma vsaj pokanje z biči ob tej priložnosti prepovedano in kaznivo. Vendar je bila še pred zadnjo vojno živa navada, da so fantje dekletom, ki so bila godna za možitev, pa so tisti predpust ostale same, privlekli ploh pred vrata in ga nanje prislonili. Ohranila se je tudi pesem, ki so jo fantje napisali na papir in ga pritrdili na ploh:

Prišla je pepelnica,
ostala si devica,
oh, oh, oh,
še boš vlekla ploh!

ali pa:

Odšel je sveti Pust,
prišla je pepelnica,
... (ime)
ostala je samica.

Ploh so fantje, v glavnem vajenci in pomočniki, vlačili vedno v noči s pustnega torka na pepelnico sredo. Zato jim je za samo pepelnico ostalo samo še pokopavanje Pusta. Pusta so na nosilih prinesli na trg, ga odložili pred kako gostilno, nato pa ga kropili in kadili, tarnali okoli njega, pobirali denar, zraven pa seveda obilno pili. Ko je »duhovnik« s spremstvom opravil svoj obred, so Pusta na nosilih odnesli do Kolpe in ga vrgli v vodo. Ker pa je Kolpa skoraj dva kilometra oddaljena od središča mesta, so Pusta navadno sežgali ob potoku Obrhu pod mestom, pepel pa stresli v vodo. V letih med obema vojnoma so ga sežgali kar na trgu, ostanke pa pustili, da jih je ob priliki pospravil smetar. S tem je bilo pustovanje opravljeno.

V zadnjem desetletju je pustovanje v Metliki skoraj docela zamrlo. »Hausbalov«, ki so bili živi še prva leta po zadnji vojni, ni več in prav tako ne maškarade s plesom. Mladi tudi ne poznajo več likanja kol, ne pustnih oračev, koscev in mlatcev (zadnje tri skupine so skušali oživiti na pustovanju leta 1967, pa je bilo že takrat težko dobiti cepce za mlatiče!). Prav tako je po zadnji vojni zamrlo vlačenje ploha. Pusta so še pokopavali dvakrat ali trikrat. Tako je ostal edinole še pustni sprevod s skomercializiranim prikazovanjem sodobnih problemov in težav. Brez vsakega občutka, da je nekoč ta prešerni sprevod na prehodu iz zime v zgodnjo pomlad sproščal v človeku zatajevane sile in jih usmerjal v novo življenjsko radost in vigeredno delo. Kar je živelo stoletja — resda v raznih časih precej preoblikovano — je umrlo v enem desetletju. In bilo bi skoraj naivno današnje pustovanje za vsako ceno oživljati. Še najmanj pa pod geslom folklorno-turističnih zanimivosti.

Zusammenfassung

EINIGE NACHRICHTEN ÜBER DAS FASCHINGSTREIBEN IN METLIKA

Der Autor behandelt die ersten Aufzeichnungen über das Faschingstreiben in Metlika, einer kleinen Stadt im Süden Sloweniens. Diese Niederschriften, die vor allem im Gemeindearchiv aufbewahrt sind, reichen kaum bis zum Jahre 1849 zurück. Man kann jedoch aus ihnen ersehen, daß die Faschingsfeiern bereits bedeutend früher bestanden und daß sie bis auf den heutigen Tag erhalten sind.

In der Zeit vor dem letzten Krieg dehnten sich die Faschingsfeiern gewöhnlich fünf Tage aus. Man begann damit bereits am Faschingssamstag, wo in den Gast- und Wirtshäusern gesellschaftliche Veranstaltungen mit Tanz (Hausbälle) stattfanden, bei welchen man die ersten Masken erblicken konnte. Am Sonntag fand im Lesesaal die große Maskerade mit Ball statt, an der insbesondere die angeseheneren Bürger teilnahmen. Am Montag »trieben« die Gesellen und Lehrlinge das »Rad« und kündigten damit die Ankunft des Faschings an. Am Dienstag vormittag traten die Faschings-Pflüger, -Mäher und -Drescher auf, am selben Nachmittag entwickelte sich auf den Plätzen und in den Gassen ein großer Faschingsumzug. Am Aschermittwoch begruben Lehrlinge, Gesellen und andere einfache Leute den Fasching, in der Nacht brachten sie den unverheirateten Mädchen einen Holzblock.

Nach dem letzten Krieg fanden in Metlika drei große touristische Faschingsveranstaltungen statt, die vor allem die aktuellen Probleme und Schwierigkeiten vorführten. In den letzten Jahren ist das Fastnachtstreiben in der Stadt im Schwinden.

REZBARJI VRATNIH KRIL NA GORENJSKEM

Majda Fister

Ljubljana

Kmetu, ki je predstavljal skoraj do današnjih dni tudi na Slovenskem večino prebivalstva, je pomenila umetnost enako pomemben sestavni del življenja kot meščanskim in drugim slojem. Zaradi manjših ekonomskih možnosti si je moral iskati temu primerne izvajalce, ki so največkrat izhajali iz njegovega okolja ter so prav zato še toliko bolj razumeli naročnikove potrebe in želje. V primeri s posebej naročenimi ali kupljenimi umetninami socialno višjih krogov so bili ti izdelki morda okornejši in obrtniško manj dovršeni, zato pa so vsebovali krepak, nepokvarjen čut za lepoto, izvirajoč iz globoke tradicije ter neposrednega stika z materiali in motivi, ki so jih uporabljali.

Ko so ob koncu 18., predvsem pa v začetku 19. stol. doživljale kmetije pri nas svojo ekonomsko preobrazbo, je postajala potreba po krašenju (posebnih likovnih vrednotah) vse večja tudi v povezavi z arhitekturo; kako spojiti hotenje po lepem z izrazito praktičnim kmečkim čutom, je začelo presegati običajne okvire krašenja in je postalo podobno kot v stilni umetnosti mnogokrat tudi namen samo po sebi. Ob tem znaku kmečke preobrazbe so se pojavili različni obrtniki ali včasih le bolj nadarjeni, ki so v okvirih določenih območij vplivali tudi na kmečki občutek za lepo ali mu posredovali vsaj drobtine iz tedanjega likovnega dogajanja. V svojih delavnicah so se s pomočniki ukvarjali povsem profesionalno z izdelavo ali krašenjem posameznih delov opreme, ob njih pa so bili tudi posebni priložnostni obrtniki, ki so hodili od naročnika do naročnika ter jim je bil tak posel le dodaten vir zaslužka.

Razmeroma malo poznan, a pomemben sestavni del kmečke materialne kulture preteklega stoletja so lesena rezljana vratna krila. Tako kot je bilo 17. stol. prelomnica v prostorskem konceptu naše kmečke hiše,¹ je pome-

¹Studija je prostorsko omejena predvsem na področje Gorenjske, za katero Peter Fister v razpravi Spremembe v prostorski organizaciji kmečkega stanovanjskega poslopja na osrednjem Gorenjskem med srednjim vekom in barokom, *Traditiones* 3, 113, ugotavlja povezavo med spremembo prostorskega koncepta in ekonomskimi spremembami v tem času.

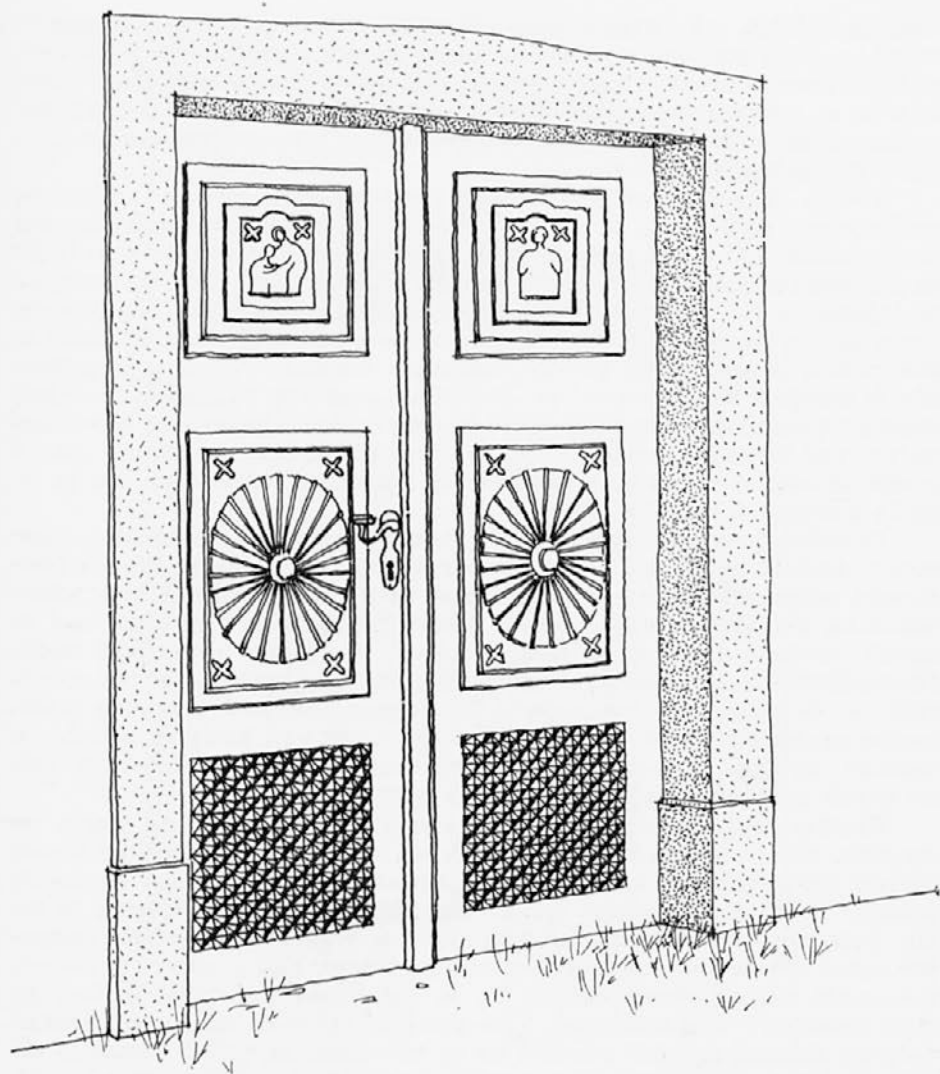
nilo 18. in še bolj 19. stoletje prelomnico v odnosu do detajlov in krašenja na domačijah. Uveljavili so se serijsko izdelani deli (portali, okenski okviri, mreže), medtem ko je bila stavba sama še vedno zgrajena po starem z naročenimi obrtniki (zidarji, tesarji, krovci, mizarji). Ker se je individualizem tedaj vse bolj večal tudi v okvirih vaških skupnosti in so se krepile ekonomske razlike, so hoteli kmečki naročniki to poudariti tudi na zunaj. Vhod je bil že po funkciji vedno najpomembnejši del arhitekture; z nakupom sicer bogatega kamnitega portala pri kamnoseku pa zahtevi po osebni poudarku še ni bilo zadovoljeno. Rešitev so našli v tem, da so naročili posebnega obrtnika, ki jim je največkrat kar pri njih doma izdelal bolj ali manj bogato okrašena vratna krila. Morda so se prav zaradi te potrebe po poudarjeni individualnosti naročnika poklicne delavnice rezbarjev s takimi proizvodi manj ukvarjale; le v okolici Škofje Loke so znani primeri, da so izdelovale rezljana vrata tudi za kmeta, pa še tu se ločijo od drugih po tem, da so bila tehnično drugače izvedena (na posebej izdelana vratna krila so bili rezljani motivi prilepljeni, kar je sicer izjemna rešitev).

Rezbarji vratnih kril na Gorenjskem so največkrat izhajali iz kajžarskih vrst ter so bili po izobrazbi samouki ali so se učili drug od drugega, kar po svoje priča tudi o sorazmerno mladi obrti.² Potujoči obrtnik je šel od domačije do domačije po poprejšnjem naročilu ter je po gospodarjevih željah izdelal vratna krila za lesene ali kamnite portale, ki so bili že postavljeni in v katere so bila prej morda le zasilno vstavljena starejša vratna krila. Po izročilu naj bi rezbar sam izdelal tudi vratna krila in ne samo rezljana polnila, kar pa je ponekod vprašljivo, saj bi bila za izdelavo takih kril potrebna že opremljena mizarska delavnica. Ker pa je bila neke vrste pomožna delavnica za vsakodnevne potrebe na voljo pri vsaki domačiji, pa je tudi ta trditev možna.

Naročniki so bili srednji in premožnejši kmetje, ki so zmogli plačilo za izdelavo, čeprav je bila cena nizka. Kmetje so morali oskrbeti bivanje in hrano obrtniku (približno 10 dni do 1 mesec) ter plačati vrednost dela, ki je bila odvisna od naročnikovih zahtev in pomembnosti ali boljše poznanosti rezbarja. Ko so rezbarji samouki postali po svojih izdelkih dovolj znani — navadno so izdelali v isti vasi več vrat — so jih naročali tudi za zahtevnejša dela. Tako so tuhinjski rezbarji vratnih kril izdelali tudi rezljane cerkvene klopi in vrata nekaterih podružničnih ali župnih cerkva (Špitalič, Zg. Tuhinj itd.) To ni bilo cerkveno naročilo, ampak vaško, saj je vaška skupnost delo naročila in tudi plačala. Taka dela preprostih samoukov pa so redka in le nekaterim se je posrečilo, da so se v novi nalogi vsaj malo približali nivoju svojih vzornikov, ki so dve stoletji pred njimi rezljali zlate oltarje.

Poleg Poljanske, Selške doline in okolice Škofje Loke, kjer so znane rezbarske delavnice vplivale tudi na samouke, so se pojavile skupine ali posamezniki po vsej Gorenjski, ki so jim sledili boljši ali slabši epigoni. Te

² Ko so po letu 1895 skušali tudi z zakonom v naših krajih definirati obrti in »postranske obrti« ali boljše domače obrti, so med dodatne dejavnosti ponekod že prištevali tudi rezbarstvo, posebej za Štajersko, veljalo pa je tudi za Gorenjsko. To je bila le dodatna ali pomožna dejavnost, predvsem takrat, ko je bila v obliki »ambulantne« obrti. Povzeto po I. Mohorič, Problematika domače obrti v zadnjem stoletju, SE 1951.



Rezljana vrata anonimnega rezbarja iz Tuhinjske doline (Motnik 1). Delo iz začetka 19. stol. kaže, kako je samouk brez zadostnega obrtniškega znanja skušal ustreči zahtevam naročnika-kmeta

skupine so značilne za posamezna naselja, kjer je ohranjenih največ njihovih del: Tuhinjska dolina z razširitvijo proti Štajerski, Mengeš z okolico, manjša skupina v okolici Moravč, Senčur z Voklom in Vogljami, Cerklje z naselji proti Preddvoru, okolica Vrbe, bohinjska skupina, okolica Bleda ter skupina ali morda en sam rezbar na Dovjem pri Mojstrani. Prav zaradi istega ča-

sovnega obdobja, v katerem so delovali, zaradi enakih zahtev kmetov-naročnikov in zaradi podobnih vplivov, na katere so se v svoji motiviki naslanjali, so kljub samostojnosti in nepovezanosti med seboj dosegali podobne rešitve. Razlike so bile bolj v spretnosti obdelave, v značilnih, lahko bi rekli kar osebnih motivih, ki so jih najraje upodabljali, ter v geografsko ozko zaključenih krogih njihovega delovanja.

Vse do 19. stoletja so bila kmečka vrata masivna, navadno enokrnlina, sestavljena iz dveh plasti zaradi večje trdnosti. Zunanje letve so dajale neke vrste geometrijski okras glede na svojo razporeditev. Nove zahteve po lažjih in predvsem dekorativnejših vratih so uvedle povsem nov način izdelave, ko je trdnost dajala vratom okvirna konstrukcija, v njo pa so bile vložene sprva gladke, kasneje pa vse bolj bogato krašene kasete (vložki). Te plošče so bile najbolj pripravne kot prostor, namenjen dekoraciji, njim se je pridružila še osrednja letev (pripira) pri dvokrlnih vratih in pa sčasoma vse bolj dekorativno obdelani plastični okviri kaset. V končni podobi so bili dekorativni deli že toliko pomembni, da so jih obdelali kot samostojne slike s posebnimi okviri ali pa so postali okviri sami tako dekorativni, da je izginila notranja dekoracija.

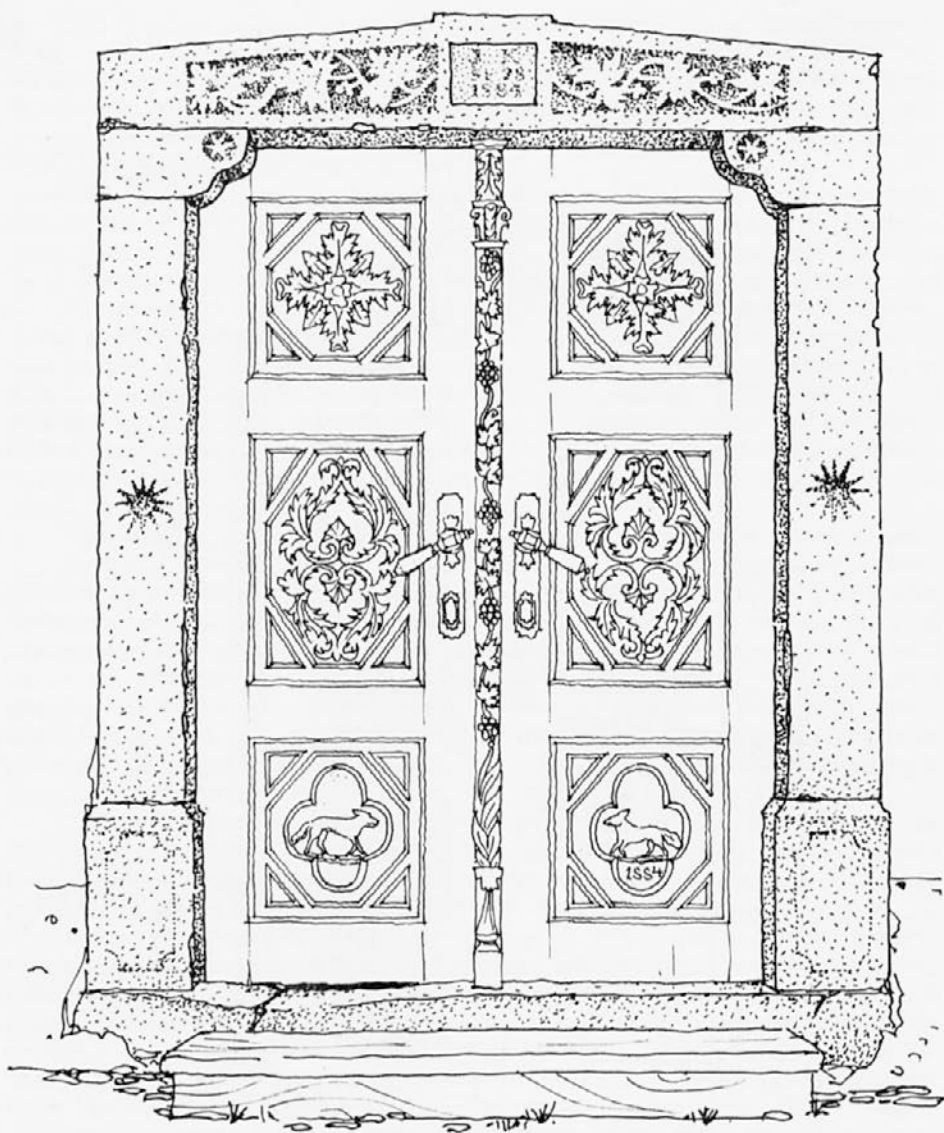
Podrobnejša analiza uporabljenih likovnih motivov kaže na širok izbor vzorov tako iz tradicionalnih kmečkih motivov kot iz drugih krogov (meščanski, sakralni). Sorazmerno uspešno so se ti ljudski rezbarji brez šolske izobrazbe vključevali tudi v tokove likovnih prizadevanj svojega časa in skoraj istočasno s profesionalnimi podobarji in drugimi ustvarjalci sledili takratnemu vdoru akademsko izumetničenih klasicističnih in historičnih motivov, če lahko uporabimo imena, ki so sicer v navadi v okvirih umetnostne zgodovine. To pa dokazuje po drugi strani tudi kmetovo potrebo in možnost, da stopa v korak z ekonomsko trdnejšimi sloji prebivalstva tudi (in morda predvsem) v okvirih kulturnih zahtev.

Različni rastlinski motivi so bili že prej tako na slikah na steklo, na skrinjah, na »zlatih« oltarjih v cerkvah ali na še starejših freskah dovolj pogosti, da so rabili kot vzorec rezbarjem vratnih kril, obenem pa dovolj domači, da jih je z veseljem sprejel tudi naročnik — kmet. Morda bi jih bilo treba podrobneje analizirati tudi glede na vrsto rastlin, vendar rezbarjem razen v redkih primerih realističnih upodobitev motiv pomeni predvsem dekoracijo v abstraktnem smislu. To so simetrično oblikovani in bolj ali manj plastično rezani ornamenti, ki se približujejo včasih celo srednjeveškim načinom stilizacije (gotski štirilist) ali pa kot druga skrajnost prenašajo takrat moderno stilizacijo rastlin, posneto po antičnih vzorih (astragal ipd.). Med bolj ali manj realističnimi upodobitvami je največkrat motiv vaze s cveticami, pogojen tako v že znanih inačicah na slikanih skrinjah ali prenesen iz baročnih primerov v stilni umetnosti. Zanimiv je tudi zelo pogost pojav motiva vinske trte, včasih tudi simbolno vezan na stavbo samo (gotstilna), za katerega pa lahko vzore poiščemo tudi na kmetu domačih primerih v cerkvah (že omenjeni »zlati« oltarji itd.).

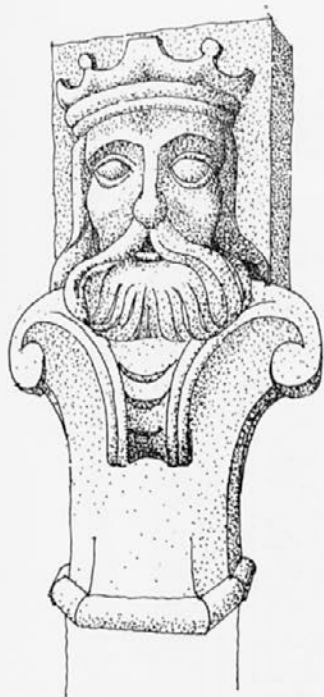
Pravi figuralni motivi so zaradi zahtevnosti izdelave redki. Poleg pričakovanih nabožnih motivov, ki so bili ponekod še zelo primitivno izdelani (Motnik 1, nedoločljiv), drugod pa že zelo kvalitetno rezljani (Žiri 86, Sveta družina, 1871 ali angelske glavice v Srednji vasi v Bohinju št. 73 iz leta



Bogato rezljana figurativna vrata v Žireh 86, delo Gregorja Puca - Balanta, so pod močnim vplivom profesionalne rezbarske delavnice Subicev (okr. 1890)



Rezljana vrata v bogatem portalu v Smokuču 27, delo samouka Jožeta Zupana-Vrbanovca iz Zabreznice z motivom volka in lisice kot namigom na domače ime (1884)



Detajl lesenih vrat iz Vrbe 24. Vrbanovec je lik Kralja Matjaža uporabil kot simbol domačega gospodarja



Detajl lesenih vrat. Posebnež Vrbanovec je za svoja vrata izbral simbol leva

1889), so skušali rezbarji ustreči tudi posebnim naročnikovim zahtevam: odlično rezljana kmet in kmetica, ki nosita moko iz mlina (Zg. Tuhinjš), krodil-zmaj kot simbol vode (mlin v Vasnem v Tuhinju), glava Kralja Matjaža kot simbol lastnika po imenu Matjaž (Vrba 24), volk in lisica kot simbola anekdotno nastalega domačega imena »Pri volku« (Smokuč 26), avstrijski vojaki na konjih (Moravče), celo antični grifoni-krilati levi (Motnik 36 ali Šmartno v Tuh. 18) itd. Čeprav so vse te figure rezljane brez potrebnega obrtniškega znanja, pa so oblikovane in vkomponirane v celoto tako, da predstavljajo poseben prispevek k umetnosti in kulturi preprostega človeka v preteklem stoletju.

Število motivov je seveda dosti večje, kar zasluži posebno obdelavo.³ Nekateri so značilni za posamezne rezbarje vratnih kril, drugi za določena območja ali čas. Ob pregledu najvažnejših skupin in posameznikov, ki so se ukvarjali s tem delom ljudske ustvarjalnosti na Gorenjskem, je morda šele nakazana širina problema. Manj pa je mogoče zajeti tudi vse tiste predele

³ Podrobne raziskave motivov bi lahko pripeljale do tako razčlenjenih študij, kot so to Makarovičevi Cvetlični motivi v ljudski umetnosti (Vodnik po razstavi, SEM 1973/74) ali pa celo v metodološko umetnostno usmerjene raziskave.



Vrata na mlinu v Zg. Tuhinju. Rezbar-samouk Janez Hrovat - Hribnik je realistično upodobil kmeta in kmetico, ki nosita žito ali moko v mehovih (1895)

zunaj obravnavanega, kjer so še vedno ohranjeni izredni dosežki ljudskih rezbarjev. To naj ostane naloga prihodnosti.

Čprav je danes morda ohranjenih le še slaba tretjina rezljanih vratnih kril na Gorenjskem, so dali dokumentirani primeri dovolj gradiva za osnovne analize. Teže je bilo odkrivati posamezne ustvarjalce in način njihovega dela. Podatki o rezbarjih so povečini že pozabljeni, poučni so primeri,



Skrbno izdelana vrata v Srednji vasi v Bohinju 69 so značilno delo »samoukarja pltaura« Hkaičovega Toneta (Tekavec) iz Srednje vasi (1877)

ko celo neposredni potomci ljudskih umetnikov ne vedo več, s čim so se ukvarjali njihovi dedje.

Na Gorenjskem so bile z gotovostjo ugotovljene štiri skupine, v katerih so znana tudi posamezna imena rezbarjev. To sta tuhinjska in škofjeloška skupina ter posameznika iz Zabreznice ter iz Srednje vasi v Bohinju. Za ostale skupine so podatki preskromni, da bi iz njih lahko sklepali na imena, izvor in način dela posameznih ustvarjalcev. Razen v škofjeloški skupini so bili vsi samouki, po poklicu priučeni mizarji, ki so se z mizarstvom ukvarjali le kot z dodatnim poklicem. Njihovo socialno poreklo je bilo razen enega kajžarsko ali bajtarsko, kar še danes radi poudarjajo potomci naročnikov.

Znana podobarska družina Šubicev iz okolice Škofje Loke, se je razmeroma zgodaj pričela ukvarjati kot ena redkih tudi z izdelavo rezljanih vratnih kril za profane stavbe. Ena najlepših so bogato figuralno krašena vrata, ki jih je za brata Štefana naredil Janez Šubic v Poljanah.⁴ Podobna so vrata iz Dolenje Dobrave, ki so bila namenjena za cerkev na Trati in jih je leta 1907 izdelal Jože Šubic v odlični rezbarski tehniki, a brez osebnega odnosa do izdelka. Taki izdelki so vsekakor vplivali na premožnejše naročnike. Ker pa je bil okus podeželja v tem času še hudo konzervativen in ker tudi vsebina ni ustrezala kmetu in meščanu (individualnost!), so se odločili za rezbarja iz svojega okolja. Značilen za to je rezbar Gregor Puc, po domače Balant, bajtar in rezbar-samouk s Tabora v Žireh. Njegova rezljana vrata v Žireh 86, narejena okrog leta 1890, so po kompoziciji podobna drugim (kasete v obliki dveh kvadratov in pravokotnika na vsakem krilu), skušal pa se je vsaj po obilici figuralnih motivov približati profesionalnim vzornikom. Predloge za figuralne kompozicije je dobil najbrž kot grafične liste, značilen pa je koncept plitvih reliefov, ki želi izraziti stilizirano monumentalnost, zasnovano kolikor se je le dalo simetrično. Izdelek je nedvomno v tesni povezavi tudi z zlatimi oltarji, v njem pa je zajeto, kljub letu, v katerem je nastal, bistvo ljudske konservativne miselnosti (vsebina in abstrakcija), katere podlogo tvorijo vraže in verovanja, čeprav je kmečki človek v 19. stol. že sprejel materialne dobrine in se skušal vključiti v likovne tokove svojega časa.

Dosti več o rezbarju Balantu ne vemo, značilen je predvsem za razumevanje ostalih. Ker je imel kot neposredno predlogo in konkurenco tehnično dovršene izdelke Šubičevih delavnic, je moral osnovni koncept spremeniti tako, da ga je približal miselnosti naročnika. To je storil z likovno-kompozicijskimi prijemi, ostal pa je pri figuraliki, ki je bila največja moč rezbarjev. Drugi rezbarji, vsi po vrsti samouki, so se teže spuščali na zahtevno področje figuralike, likovni konservativnosti naročnika in sebe samega pa so zadostili z uporabo tradicionalnih ornamentov in detajlov.

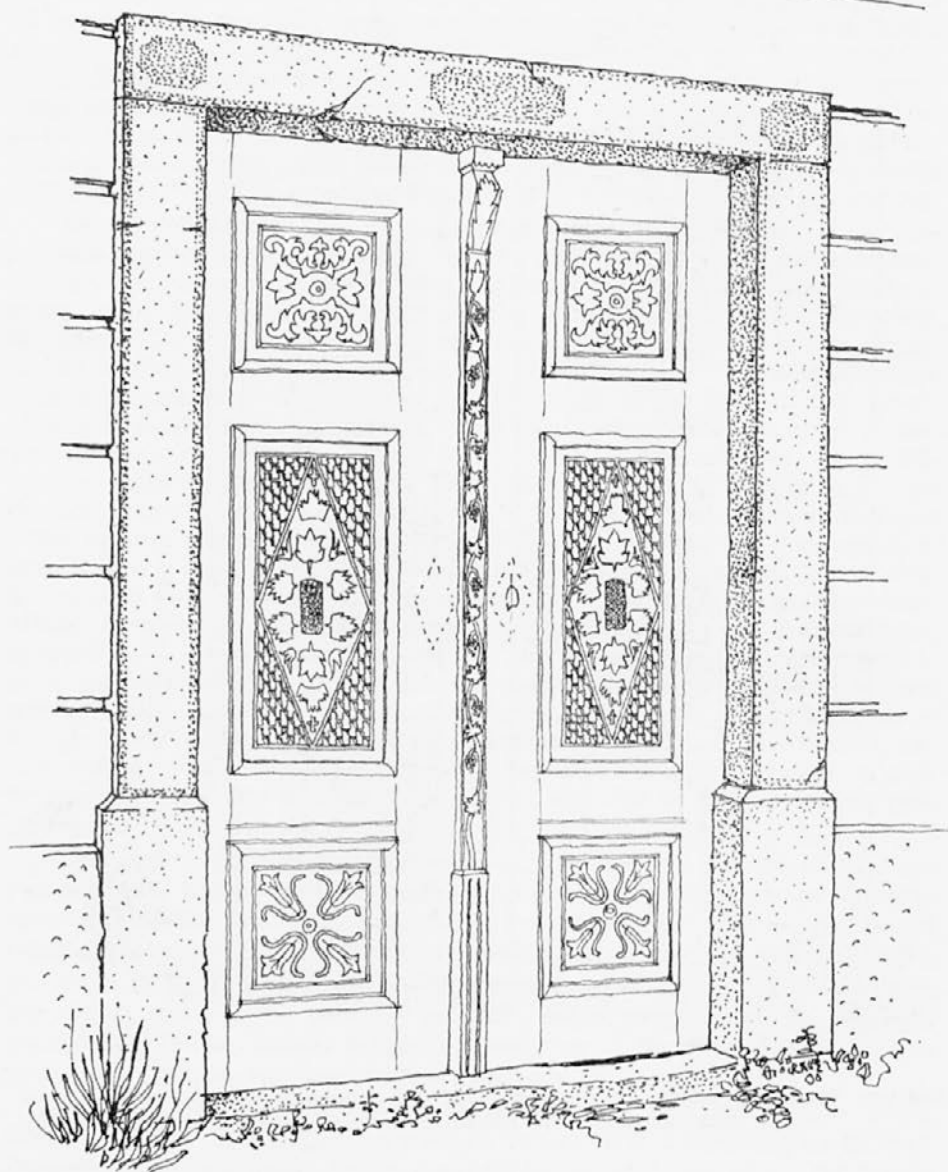
Med rezbarji-samouki najbolj samosvoja osebnost je bil gostilničar, mizar in rezbar Jože Zupan, po domače Vrbanovc iz Zabreznice na Gorenjskem. Bil je lastnik nekaj gostiln, umrl pa je leta 1914, star 60 let. Od drugih rezbarjev ga ne loči toliko včasih skoraj realistično oblikovanje motivov ali

⁴ Podatki o rezbarjih iz okolice Škofje Loke je zbral I. Sedej, rokopis zapiskov je posredoval že pred leti škofjeloški muzej.



Motivno zanimiva, morda nedokončana vrata s francoskima vojakoma in dvo-glavima orloma še neidentificiranega rezbarja iz Moravč (1891)

karakteristični detajli kot to, da se je z rezljanjem vrat ukvarjal bolj zaradi osebne nagnjenosti do rezbarstva in ne zaradi zaslužka, saj je nekaj njegovih del bilo namenjenih sorodnikom pa tudi poklic sam ni bil toliko cenen, da bi ga zato privlačil.



Značilen luskast ornament je bila stalna sestavina v dekoraciji, ki jo je uporabljal neznan rezbar v okolici Šenčurja; Voklo 35 (1884)



Ploskovito silhuetno okrasje rezbarja z Dovjega, ki naj bi bil po izročilu doma s Koroškega

Odlikuje ga izredno natančno delo in pester izbor dekorativnih motivov v pravilni in strogi kompoziciji vratnih kril: dva kvadrata — pravokotnik. Motive akanta, školjk, rastlinskih kompozicij in kapitelov, ki jih po vzorih stilne umetnosti (klasicizem in historizem in z njima poudarjene antične

dekoracije) skušajo po svoje prikrojiti za ljudsko rabo tudi drugi rezbarji, je znal vsakokrat drugače obdelati. Njegova posebnost, lahko bi rekli kar podpis, pa je skoraj humoristično vključevanje ene od naročnikovih značilnosti v rezbarije ter motiv vinske trte, kar morda simbolizira njegov pravi poklic. Tako je v letu 1884 izdelal bogato krašena vrata za kmeta Kosela iz Smokuča 26, kjer je domače ime »pri Volku«. Upodobitev volka in lisice v spodnjih kasetah najbrž namiguje na anekdotno snov, ki je bila povod za nastanek domačega imena. Največkrat je upodobil v obliki figure ime lastnika na kapitelnem zaključku pripire: pri sorodnikih v Zapužah 2 (»pri Grom«) je tedanjemu lastniku Janezu Brejcu leta 1884 izrezljal Janeza Nepomuka v značilni upodobitvi s prstom na ustih, kmetu Matjažu iz Vrbe 24 je leta 1879 izoblikoval na podoben način podobo Kralja Matjaža (doprсна upodobitev), sebi pa levjo glavo, ki je poleg tega, da je bil to takrat značilen motiv, predstavljala tudi njegov značaj... Njegovega dela ni mogoče v celoti oceniti, niti njegovega razvoja, saj nam njegovo najstarejše delo (v Vrbi, 1879) predstavlja že dozorelega ustvarjalca, čeprav je imel tedaj šele 25 let.

Zaradi dobro ohranjenega izročila in velikega števila izdelkov ter posebnih možnosti za raziskave⁵ je največ podatkov o rezbarjih vratnih kril zbranih na področju Tuhinjske doline. Zaradi posebnih sprememb, ki jih je področje doživljalo v 19. stoletju,⁶ so tudi Tuhinjci hoteli na zunaj pokazati svoj položaj. Sredi 19. stoletja, torej prej kot na ostalem delu Gorenjske, se pojavi izredno nadarjen rezbar, za katerega ni mogoče ugotoviti, kje se je naučil obrti in ali ni bil popoln samouk.

To je bil Janez Hrovat, znan pod vzdevkom »podobar Hribnik«, rojen 11. 12. 1827 v Zg. Tuhinju 29 kot kajžarski sin in umrl v isti hiši kot preužitkar in mizar 4. 4. 1911. V začetku se je boril zaradi nepoznavanja obrtniških veščin še z oblikovanjem celote, rezljal rozete kot najbolj domač času primeren dekorativni motiv, posnemal pa tudi vzorce s starejših vrat iz 18. stoletja. Ko je dobil leta 1861 (verjetno prvič) zahtevnejše naročilo, je vrata na župnišču v Šmartnem (v Tuhinju) okrasil z motivi, ki so posnemali vzorce na »zlatih« oltarjih (grifoni kot njegov prvi poskus figuralike in renesančni vzorci na okvirih). To delo je bilo najbrž preskusni kamen za druga večja naročila (cerkev na Selih 1862, v Šmartnem 1864) in prav obdobje njegovega dela po cerkvah, kot je bilo že rečeno predvsem na priporočilo in zahtevo vaške skupnosti, mu je dalo dovolj priložnosti, da je brez zgledovanja po tujih vzorih in brez učenja pri izurjenih obrtnikih dopolnil svoje rezbarske sposobnosti ter prenesel ljudem že poznane motive in figure v njihovo okolje.

⁵ Podrobne raziskave za to področje so bile omogočene le v Tuhinjski dolini, kot posebna topografska in etnološka akcija Muzeja v Kamniku v letih 1970/71. Rezultat je bila razstava Rezljana vrata v Tuhinjski dolini 1971, katalog z istim naslovom, razširjene raziskave avtorice pa so bile v obliki topografskega poročila objavljene v reviji Snovanja št. 4 in 5 leta 1974 pod naslovom Rezbarji vratnih kril na Gorenjskem.

⁶ Iste gospodarske spremembe so prav v tuhinjski dolini pogojevale tudi nastanek drugega etnološko zanimivega fenomena. To so kašče kot posebne gospodarske stavbe. Prim.: Majda in Peter Fister, Kašče v Tuhinjski dolini, katalog, Muzej Kamnik 1973.

Šele tedaj je začel najbrž spoznavati tudi druga podobna prizadevanja ter jim skušal — po svoje seveda — slediti. Uporabljal je začel značilne motive historičnih stilov, še vedno pa se je rad vračal k preprostem stiliziranju rastlinske ornamentike in je skušal ugoditi naročniku tako glede njegovih zahtev kot glede ekonomskih možnosti. Morda najlepši njegovi deli so vrata na mlinu v Zg. Tuhinju iz leta 1896 s figuralno simboliko ter druga v Motniku 12 iz istega leta z značilnim motivom vaze s šopkom. Hribnikova (Hrovatova) dela so raztresena po vsej Tuhinjski dolini, nekaj jih je v Črnem grabnu in celo na štajerski strani (Tabor pri Gomilskem). Njegova pot do rezbarja, izbor motivov in krog naročnikov so tiste značilnosti, ki jih lahko povzamemo za vse rezbarje vratnih kril; to pa je tudi razlog za neko pojavno enotnost, čeprav je bila dejansko brez medsebojnih zvez, in za poseben dokaz, kako ista izhodišča v podobnem okolju privedejo do zelo podobnih rezultatov.

Njegova učenca Jakob Kadunc (1844—1916, rojen v Zg. Tuhinju in umrl v Znojilah, znan pod imeni Baloh ali Zvašnikov Jaka) ter Alojz Podbevšek (1896—1952) sta bila oba po poreklu kajžarja, le da sta že imela svojega vzornika ali učitelja. Čeprav njuno delo še zdaleč ne dosega Hribnikovega, pa sta bila nanj strašno ponosna. O zadnjem se je v izročilu ohranilo tudi, kako je prihajal v »štéro« z orodjem v lesenem zaboju, kako si je vse priprave sam izdeloval, kako si je motive zrisoval kar pri naročnikih (in po njihovih željah) na papir ter pri njih delal. Domači iz Zg. Tuhinja 36 se še prav dobro spominjajo, kako je hotel vrata, za katera mu niso sprva dali zahtevnega plačila, odnesti s seboj, tako je bil nanje ponosen.

Zadnjega rezbarja »samoukarja«, kot ga še danes označujejo domačini, so imenovali »pltaur« Hkavčov Tone iz Srednje vasi v Bohinju. Naziva »pltaur« (= der Bildhauer) si ni pridobil zaradi podobarstva, ampak ker je znal vključevati v kompozicijo rezljanih vratnih kril tudi figuraliko. Tudi on je bil sicer doma iz gostilne, vendar le kot »stric«, po poklicu pa je bil mizar. Svoje rezbarsko delo je začel po zgledu dotodanjih skromnih poskusov v Bohinju, ko pa so gradili novo cerkev v Boh. Bistrici (1894), je Tekavc, kot je bil njegov pravi priimek, sodeloval vsaj pri izdelavi vhodnih vrat, za katera so nekaj delov naročili iz Ljubljane iz Tomčevih delavnic. Po tej izkušnji je začel tudi sam izdelovati vrata krila s svojevrstno figuraliko, kar mu je prineslo tudi naziv »pltaur«.

Poleg navedenih posameznikov in skupin jih je na Gorenjskem še nekaj, kot na primer skupina (ali morda le dva) iz okolice Cerkelj, katerih posebnost je skoraj fantastična ornamentika neugotovljivega izvora, rezbar iz okolice Moravč, ki je podobno kot Balant dobil vzore v tamkajšnji Rovškovi rezbarski delavnici, ki se sama ni ukvarjala z izdelavo vrat, pa obrtniško sicer slabši rezbar na Dovjem in v Mojstrani z značilnimi ploskovito rezanimi motivi, od cerkljanske skupine dosti različna skupina v okolici Senčurja in lahko bi morda našeli še vrsto drugih.

Vsak od teh posameznikov ali skupin ima predvsem neke krajevno pogojene značilnosti v oblikovanju detajlov, iz česar lahko sklepamo predvsem na vzore, iz katerih so črpali motive, in na zahteve, ki jih je postavljala kmet kot naročnik. Hkraten in neorganiziran pojav rezbarjev vratnih kril kot posebne priložnostne vrste obrtnikov, ki je izhajala iz istega socialnega okolja,

pa kaže, kako lahko privede zahteva po uvedbi neke nove kvalitete v določeno okolje tudi do nastanka novega poklica. Se bolj zgovorna so izhodišča, na katerih je vztrajal naročnik (kmet), ki je zahteval ne samo njemu poznane likovne rešitve ali posebno vsebino, temveč celo izvajalca, ki je izhajal praktično iz njegovega okolja, saj je le tak mogel zagotoviti razumljivo in obenem napredno rešitev tako v formalnem kot v vsebinskem pogledu. Sorazmerno nagel vzpon (žal tudi propad) nove vrste ljudskega umetnika, ki sicer ni mogel zabrisati njegovega socialnega porekla, pa mu je dal osebno zadoščenje in družbeno pomembnost, kar tudi na svojevrsten način prikazuje družbena gibanja. In končno nam morda prav rezljana vratna krila kažejo na močno željo kmečkega prebivalstva, ki je začelo v 19. stoletju s širokimi ekonomskimi preobrazbami, da bi tudi kulturno bogastvo izenačili z drugimi, do estetskih principih, a vendar s posebnimi rešitvami, prilagojenimi naročniku.

Ob odkrivanju teh skoraj nepoznanih, na prvi pogled drobnih stvaritev preprostih ljudskih umetnikov ter še bolj ob spoznavanju pomena, ki so jih njihovi proizvodi imeli v življenju kmečkega človeka v drugi polovici 19. stol., je prišla do spoznanja tudi zavest, da je pravzaprav večina primerov že izginila in da zdaj izginjajo poslednji ostanki. Le malo je tistih, ki še razumejo preprosto, a bogato in značilno govorico ljudskih ustvarjalcev, včasih postajajo njihovi izdelki zaradi sodobnega snobizma navadno tržno blago, pa celo med strokovnjaki je veliko takih, ki so šli ali ki gredo mimo.

Zusammenfassung

GESCHNITZTE TÜRFLÜGEL IN OBERKRAIN (GORENJSKO)

Ein wenig bekannter, jedoch berühmter Bestandteil bäuerlicher materieller Kultur des vergangenen Jahrhunderts sind geschnitzte hölzerne Türflügel. Da der Eingang schon seiner Funktion nach den bedeutendsten architektonischen Teil des Hauses darstellt und das Portal nur ein Serienerzeugnis war, wurde von den Besitzern ein eigener Handwerker angeworben, der zumeist schon an Ort und Stelle die verzierten Türflügel verfertigte.

Die Schnitzer waren in Gorenjsko in der Mehrzahl Häusler, als solche waren sie Autodidakte oder sie lernten einer von dem anderen. Die Auftraggeber waren mittlere oder reichere Bauern, die das Geld für das Schnitzwerk aufbringen konnten. Die Motive dieser Schnitzarbeiten war oft Pflanzenmotiven an Truhen, Schreinen, Glasbildern, an Goldaltären und an Fresken in den Kirchen entnommen. Mehr Selbständigkeit tritt in realistischen figurativen Motiven hervor.

Im ganzen Oberland konnten vier Gruppen ausfindig gemacht werden; ihnen zufolge sind auch die Namen einzelner Schnitzer bekannt. Da wären die Gruppen aus Tuhinj und Škofja Loka zu nennen, die mehrere Leute umfassten, sowie die Schnitzer aus Zabreznica und aus Srednja vas im Bohinj. Die Werke dieser Schnitzer sind in ganz Gorenjsko aufzufinden.

NEKATERI AKTUALNI PROBLEMI SITULSKE UMETNOSTI

Stane Gabrovec

Ljubljana

Razstava situlske umetnosti v Padovi, v Ljubljani in na Dunaju leta 1961—1962, sad sodelovanja italijanskih, avstrijskih in slovenskih arheologov,¹ je na novo oživila problem umetnosti, ki nam najgloblje odpira pogled v duhovni svet železnodobnega prebivalstva »od Pada do Donave«, kot so italijanski kolegi poimenovali svojo razstavo (Arte delle situle dal Po al Danubio). Malokatera skupna akcija je tako plodno razgibala raziskovanja in dala tako bogate rezultate kot prav ta razstava. To še posebej, ker je v njen čas padel tudi izid Luckejeve disertacije o situlski umetnosti² v odlični priredbi O.-H. Freya, ki je vsaj delno že tudi poznal prizadevanja in iskanja pripravljalcev razstave. Tako razstava kot Luckejevo delo sta tudi vzpodbudili nadaljevanje začetega dela, ki je dobilo najvidnejši izraz in najbolj sintetično podobo v drugem Freyeve delu, Die Entstehung der Situlenkunst.³ To delo je pojem situlske umetnosti poglobilo in razčlenilo. Tako govorimo sedaj o klasični situlski umetnosti in o njeni estenski varianti. V prvo skupino sodijo predvsem slovenski, bolognski in tirolski situlski spomeniki,⁴ v njej ima oblikovanje človeka prvo mesto. Lucke je v svoji disertaciji označil pojem situlske umetnosti prav s temi spomeniki. Estensko varianto dobimo predvsem v samem eponimnem najdišču, od koder je vplivala tudi na sosedne prostore.⁵ Ornamentirana je predvsem z živalsko figuraliko. Obema središčnima variantama stoji ob strani še figuralno upodabljanje stila Klein-Glein-Sesto Calende, ki ga v naš krog povezuje ne toliko jasno opredeljen stil situlske umetnosti kot figuralno pri-

¹ Mostra dell'arte delle situle dal Po al Danubio, Padova 1961; Umetnost alpskih Ilirov in Venetov, Ljubljana 1962; Situlenkunst zwischen Po und Donau, Wien 1962.

² Die Situla in Providence (Rhode Island). Röm.-Germ. Forsch. 26 (1962).

³ Röm.-Germ. Forsch. 31 (1969). Odslej citiram: Die Entstehung.

⁴ Karto razširjenosti glej pri Lucke-Frey, Abb. 1.

⁵ Karto razširjenosti glej pri O.-H. Frey, Die Entstehung Abb. 28 (za starejše spomenike) in Abb. 31 (za mlajše).

povedovanje samo.⁶ Glede na samo pripoved bi lahko vključili v krog situlske umetnosti — gledano z vidika vzhodnoalpskega prostora — še figuralne upodobitve na keramiki, ki jih najbolj poznamo iz Soprona.⁷

Ta pripovedni svet so vsi dosedanji raziskovalci povezovali med seboj, čeprav so gledali zelo različno na medsebojna razmerja, prav tako različno pa so obravnavali njegovo razmerje do višjih mediteranskih kultur. Ta zgodovina raziskav je izredno zanimiva,⁸ saj odseva vsakokratne osnovne tokove prazgodovinske stroke. Ne da bi jo tukaj ponavljali v podrobnostih, je potrebno ugotoviti, da je že prva generacija videla v situlski umetnosti delo domačega prebivalstva. Hochstetter je šel v svojih gledanjih najdalje: odklonil je grško-etrusčanske vplive v celoti in videl v situlski umetnosti delo domačega prebivalstva.⁹

Temu nasproti je med obema vojnama prevladovalo Ducatijevo gledanje, ki je videlo v certoški situli pravo etrusčansko delo in v vseh drugih spomenikih le njegovo posnemanje. S tem naj bi bilo pojasnjeno tudi zgodovinsko ozadje situlske umetnosti: v svojem izviru je situlska umetnost etrusčanska, v nadaljnjem razširjanju in razvoju pa uspešnejše ali manj uspešno, manj ali bolj barbarsko njeno posnemanje. To gledanje je določalo tudi datacijo: vsi situlski spomeniki slovenskega prostora so bili tako nujno uvrščeni v peto stoletje in poznejši čas.

Lucke je pisal svojo disertacijo pri Merhartu, ki je prav tedaj uveljavljal svoja nova gledanja, ki so razbijala »italsko fascinacijo«, gradil svoj pojem kulture žarnih grobišč, ki naj bi v prostoru »med severnim Balkanom, Karpati in Vzhodnimi Alpami« na koncu drugega in začetku prvega predkrščanskega tisočletja ustvarila duhovno in materialno kulturo, ki naj bi bila enako vplivala na Italijo na zahodu kot na Grčijo na jugu.¹⁰ Jugovzhodni alpski prostor s svojim središčem v Sloveniji je tako postal ne samo posredovalec italske, predvsem etrusčanske kulture v srednjeevropski prostor, ampak narobe, tudi posredovalec podonavske žarnogrobiščne kulture v Italijo. Tako je razumljivo, da je Lucke gradil iz koncepta, ki je bil diametralno nasproten Ducatijevemu, hkrati pa tudi iz šole, ki je znala biti pravičnejša drobnemu gradivu, sistematičnemu zbiranju, podrobnim analizam grobnih celot.

⁶ Za Klein-Glein (Klein-Klein) W. Schmid, Präh. Zeitschr. 24, 1933, 219 ss. Za Sesto Calende: O. Montelius, Civ. prim. pl. 62. Ghislanzoni, Munera (1944) 1 ss.

⁷ S. Gallus, Die figuralverzierten Urnen vom Soproner Burgstall. Arch. Hung. 13 (1934). A. Persy (Eibner), Hallstattzeitliche Grabhügel von Ödenburg (Sopron). Tipkopisna dis. Wien 1966. Izvlečki v: Mitt. d. österr. Arbeitsgem. f. Ur- u. Frühgesch. 22, 1971, 14 ss., 84 ss. Nove najdbe: E. Patek, Szoproni szemle 28, 1974, 55 ss. Glej tudi O.-H. Frey, Bemerkungen zu figürlichen Darstellungen des Osthallstattkreises. Festschrift f. R. Pittioni (1976) 579, Abb. 1.

⁸ Najboljši pregled raziskav daje O.-H. Frey, Die Entstehung 1 ss. Glej še O.-H. Frey, Ipek 23, 1970/73, 41 ss.

⁹ Die neuesten Gräberfunde von Watsch und St. Margherethen in Krain und der Culturkreis der Hallstätter-Periode. Denkschr. d. math.-natur. Cl. d. Wiss. Wien 47, 1883, 161 ss.

¹⁰ Merhartova dela o teh vprašanjih so sedaj zbrana v: Hallstatt und Italien (1969).

Frey, ki je Luckejevo delo izdal, ni poznal le 20 let novega razvoja Merhartove šole, ampak zelo dobro tudi italško gradivo. Tako njegova izdaja ni bila le antiteza Ducatijeve mu delu, ampak že nova sinteza, ki jo je nato v svoji drugi knjigi nevezano dopolnil. Istočasno z njo pa so seveda nastajala tudi nova dela, ki so nam pomagala gledati na situlsko umetnost manj izolirano, v bolj raziskanem okolju.¹¹

In tu sedaj začenjamo naša razmišljanja. Katere so tiste ugotovitve, ki so postale kljub prejšnjim diametralno nasprotnim gledanjem na situlsko umetnost trdne in so danes lahko izhodišče našega nadaljnjega dela, in kateri so problemi, ki ostajajo še danes bolj ali manj odprti?

Prvič: kronologija. Če smo tako rekoč še pred razstavo postavljali vso situlsko umetnost v famozno peto stoletje pr. Kr. in pozneje — glede tega tudi Luckejeva predpostavka, da bi dvignil datacijo vaški in magdalenski situli v šesto stoletje, ni bila pravilna — je delno že razstava sama, še bolj pa raziskovanje ob njej in po njej lahko jasno izločilo situlske spomenike, ki segajo že v čas zadnjih desetletij 7. stoletja ali v čas okoli 600. Pri tem je posebej važno, da v ta čas lahko datiramo situlske spomenike ne samo ene kulturne province, ampak tako rekoč vseh, kjer situle nastopajo. Pri tem mislim ne samo na pokrove situl z živalskimi upodobitvami, ampak tudi na antropomorfne spomenike: v estenskem prostoru naj omenim samo situlo Benvenuti — mislim, da je datacija, ki je nastala najprej z vidika slovenskega prostora, trdna¹² — v slovenskem prostoru fragment čelade z Magdalenske gore,¹³ v bolognskem sedaj novo odkriti tintinnabulum iz slavnega groba »tomba degli ori«.¹⁴ Tako še več: tudi spomeniki, ki niso neposredno izdelani v situlskem stilu, ki pa so z njim povezani po svojem pripovedovanju in motivih, Klein-Glein¹⁵ in Sesto Calende,¹⁶ sodijo v isti čas. Še dalje: tudi pripoved na glinastih posodah in Soprona bo očitno istočasna.¹⁷

Drugič: Situlska umetnost nastopi v treh variantah, ki jih lahko označimo v naslonitvi na Freyeva raziskovanja kot klasično, estensko in varianto Klein-Glein - Sesto Calende. Zadnja je v svojem stilu sicer različna, sodi pa gotovo še med situlsko umetnost po svoji pripovedni vsebini. Z istega vidika pa bi ji v Vzhodnih Alpah lahko pridružili še vse ostale figuralne

¹¹ Pri tem mislim na raziskave halštatskih kultur, v katerih nastopa situlski umetnost, predvsem na estenski in jugovzhodni halštatski krog. Za Este glej O.-H. Frey, Die Entstehung in sedaj R. Peroni (s sodelavci), Studi sulla cronologia delle civiltà di Este e Golasecca (1975). Za jugovzhodni alpski krog sintetičen pregled S. Gabrovec, AV 15-16, 1964-65, 21 ss., in sedaj AV 24, 1973, 307 ss. (prispevki različnih avtorjev).

¹² Novo datacijo situle Benvenuti sem prvič utemeljil v Situli 1, 1960, 53 s.

¹³ S. Gabrovec, AV 15-16, 1964-65, 127 ss.

¹⁴ C. Morigi Govi, Arch. Classica 23, 1971, 211 ss. Glej sedaj tudi O.-H. Frey, Festschrift R. Pittioni (1976) 578 ss, slike 3 in 4, in na naši str. 121.

¹⁵ Za Klein-Glein nimamo moderno izvedenih kronoloških raziskav. Vendar je vsem avtorjem naša datacija izhodišče. G. Kossack, Schild von Steier 2, 1953, 49 ss. S. Gabrovec, AV 13-14, 1962-63, 309 s. O.-H. Frey, Die Entstehung 48, 67 ss.

¹⁶ Za datacijo glej O.-H. Frey, Die Entstehung 47 ss. Pauli, Studien zur Golasecca-Kultur. Mitt. d. DAI. Röm. Abt. 19 Ergheft, 1971, 110 ss. R. de Marinis, Le tombe di guerriero di Sesto Calende. Archaeologica. Scritti in onore di Aldo Neppi Modona (1975) 213 ss.

¹⁷ Glej op. 7.

upodobitve, med katerimi imajo prvo mesto že omenjene upodobitve na keramiki iz Soprona. Pri tej kulturno-geografski opredelitvi pa ni toliko pomembna sama razdelitev kot dejstvo, da se vse omenjene skupine začene istočasno. Med Bologno, Este, Slovenijo, pa tudi Klein-Gleinom in Sesto Calende ni bistvene kronološke razlike; tako bistvene, da bi mogli izdelati izvorni prostor in poti širjenja še celo ne. Vse skupine situlske umetnosti so med seboj v sestriinskem razmerju, ne v razmerju matere in hčere. To je potrebno še posebej poudariti za razmerje med obema osrednjima skupinama, klasično in estensko, ter tipom Klein-Glein - Sesto Calende. Vemo, da so bile prav za to razmerje izrečene zelo nasprotni sodbe: po eni je Klein-Glein predstavljal žarnogrobiščno predhodnico situlske umetnosti (tako Merhart, delno še naša situlska razstava),¹⁸ po drugem pa pozno, skrajno njeno degeneracijo (Pittioni).¹⁹ Pa tudi kronološka razmerja med Bologno, Este in Slovenijo so značilna in očitno odsevajo realno stanje. Vsekakor je važno, da moramo ugotoviti na začetku (če izvezamo dokaj enotni krog situlskih pokrovov) precejšnje raznolikosti, ki so vidne tako v stilu kakor tudi v pripovedni vsebini. Čeprav smo dobili sedaj z upodobitvijo na tintinnabulu v grobu »tomba degli ori«²⁰ tudi v Bologni že na koncu sedmega stoletja izoblikovan situlski stil, ki smo ga do sedaj še pogrešali, pa je njegova vsebina brez povezave z ostalo situlsko umetnostjo; najboljše paralele moramo poiskati šele v upodobitvah na glinastih posodah v Sopronu, ki pa so, razumljivo, stilno najbolj oddaljene. Novo odkriti situlski spomenik v Bologni je na eni strani sicer utrdil mnenje, da moramo iskati pobudnike situlske umetnosti v etruščanskem svetu, mnenje, ki v nekem smislu nasprotuje naši pravkar podani ugotovitvi enakopravnega razmerja posameznih variant situlske umetnosti, vendar bi to veljalo le za klasično varianto situlske umetnosti in njen stilni izraz. Za varianto Klein-Glein s Sopronom pa tega vsekakor ne moremo reči. Pri tem je še posebej poučno, da presenetljive vsebinske povezave upodobitev na tintinnabulu iz Bologne in na sopronski keramiki ne moremo razložiti z enostransko odvisnostjo Soprona od Bologne.

Zadnja dela, omeniti je potrebno predvsem Luckeja in Freya, pa so nam prav tako sistematično analizirala posamezne elemente situlskega upodabljanja in stila. Iz analize repertoarja je dobro razvidna tuja, prevzeta motivika, na drugi strani pa so jasni domači elementi. Mediteranski vplivi, predvsem etruščanski, so dokazani, prav tako pa je jasno, da gre za samostojno sprejemanje. Sprejeti motivi niso prevzeti v nerazumljivem tujem jeziku, ampak so preneseni v domač jezik. Nekaj že dolgo znanih primerov zadostuje: bojevniki nosijo domače orožje in se bojujejo v domači tehniki, nastopajoči nosijo domačo obleko in pokrivala, igrajo na domača godala, sedijo na domačih stoli, tuje živali iz podloge so pogosto zamenjane za domače ali pa dobe domače znake, dvoboj z ročkami je gotovo domač, ker ga ne poznajo ne grške ne etruščanske upodobitve. Sprejeti motivi pa so seveda tudi nosilci pripovedi, vsebine. Kakšna je ta vsebina? Kaj hoče pove-

¹⁸ Merhart, Hallstatt und Italien (1969) 324 ss. S. Gabrovec, Umetnost alpskih Ilirov in Venetov (1962) 3 ss.

¹⁹ Civiltà del ferro (1960) 391 ss. Arch. Austr. 22, 1957, 39 ss.

²⁰ Glej op. 14.

dati? Hoče slikati domače vsakdanje, profano življenje? Hoče biti del grobnega rituala? Ali celo del mitične pripovedi? Vse teze so že imele svoje zagovornike. Na novo odkrita samostojnost v okviru sicer prevzete figuralne govornice ni bila Luckeju le dokaz, da so situle domače delo, ampak tudi za to, da prikazujejo domače vsakdanje, profano življenje. Odločil se je torej odločno za prvo tezo. Realistično pripoved situl je postavil v nasprotje s kultno in mitično pripovedjo Grkov, Etruščanov in Orienta; prav tako je odbil vsako povezavo z grobnim kultom, v njenem pripovedovanju vidi predvsem profani svet. Realistično pripovedovanje naj bi bilo torej tudi profano pripovedovanje. Ta misel je bolj ali manj obvladovala čas po situlski razstavi. Seveda pa ni ostala brez problematike. Njej nasprotuje že dejstvo precej omejenega in skromnega izbora motivov, ki se ponavljajo na situlskih spomenikih. Po situlski razstavi so prišli v evidenco in so bili odkriti še novi situlski spomeniki, vendar ne prinašajo skoraj ničesar novega v svoji govorici.²¹ Prav tako večine prizorov na situlah, kljub realističnim, samostojnim upodabljanjem detajlov ne moremo odrezati od skupnega ritualno-mitološkega zaklada Orienta, Grčije in Etrurije. Osrednji motivi situlske umetnosti, sprevod, tekmovalje, simpozij, pa naj bodo upodobljeni s še tako realističnimi rekviziti, kažejo na to, da v situlski umetnosti ne gre za kakršnokoli pripovedovanje, ampak da je del rituala, ki naj človeka poveže z transcendentnimi silami, da je torej tudi sporočilo o njegovi usodi.

In prav v tej smeri iščeta razlage situlske umetnosti v zadnjem času G. Kossack in H. Müller-Karpe.

Kossack²² izhaja iz analize grobnega rituala v Grosseibstadtu (Bavarska). Skrbno odkrita nekropola sedmih gomilnih grobov, ki sodijo v starohalštatski čas, mu je pokazala, da so mrtvi pokopani strogo po istem grobnem ritualu. Označuje ga v vseh sedmih primerih poleg skromne opreme v zemljo vkopana grobna kamera, v kateri dobimo voz s konjsko opremo, keramični servis, ki pripada strogo določeni pivski in jedilni garnituri. Iz velikosti kamere, ki je zgrajena, da sprejme voz in konjsko vprego, in iz razporeditve pridatkov, dobro vidimo, da je mišljen pokop voza s parom konj (slednjega simbolizira le konjska oprema), da je pivska in jedilna garnitura služila zanesljivo žrtvovalnim obredom. Grobni ritual so izvajali po strogo določenih predpisih, saj se v vsem času pokopov ni spremenil. Hkrati je očitno označeval določen, vodilni sloj. Pripadnost temu sloju je združevala pripadnike tudi po smrti, je bila torej očitno močnejša kot pripadnost družini in ostali rodovni skupnosti. Izvirni prostor takega pokopa, ki ga označuje pokop z vozom in konjsko opremo, podzemna kamera, vidi Kossack v Transkavkaziji, kontaktnem pasu visokih prednjeazijskih kultur na eni strani in stepskih na drugi. V severnoalpski prostor je prišel ritual s Trakokimerijci.

Vsebino grobnega rituala zahodnohalštatskega kroga — voz s konjsko opremo moramo povezati s sprevodom mrtvega (ekfora, prothesis), keramično garnituro s simpoziji in darilnimi žrtvami — dobimo po Kossacku oblikovano v figuralnih upodobitvah vzhodnohalštatskega, estenskega, villanovskega in etruščanskega kroga. Njene glavne upodobitve, sprevodi na konju

²¹ O. - H. Frey, *Germania* 44, 1966, 66 ss. T. Knez, *AV* 24, 1973 (1975) 309 ss.

²² G. Kossack, *Gräberfelder der Hallstattzeit an Main und fränkischer Saale*. *Materialh. z. Bayer. Vorgesch.* 24 (1970) 160 ss.

in z vozom ter peš, tekmovanja, simpoziji so izraz podobnega grobnega rituala in religioznih predstav, kot jih predstavlja grobni ritual sam. Z njimi lahko grobni ritual oživimo, prestavimo v dogajanje. Strogo določeni grobni ritual so gotovo oblikovali predpisi, ki jih je posredovala ustna tradicija; na prostoru, kjer poznamo figuralne upodobitve, pa so ti predpisi že figuralno zapisani.²³ Tovrstne interpretacije vsekakor niso lahke in se pogosto še odtegujejo zadostni evidenci. Za nas je pomembno dejstvo, da so s Kossackovimi raziskovanji, ki imajo seveda svojo prepričljivost v strogem metodološkem postopku in v bogatem primerjalnem gradivu, ki ga na tem mestu seveda ne moremo prikazati, situlske upodobitve prepričljivo povezane s kulturnim ritualom in religiozno sfero.

Zelo podobna, čeprav po drugačnem metodološkem postopku pridobljena, je misel H. Müller-Karpeja.²⁴ Tudi zanj upodobitve na situlah niso izum obrtnikov, spontana upodobitev iz realnega življenja. Tudi on misli na kulturno pripovedovanje, še več, na mitološko pripoved, ki je vzeta iz podlag, ki prihajajo ta čas iz Mediterana v alpski prostor. Situlska umetnost mu je prav dokaz, da se tudi v evropskem prazgodovinskem svetu od leta 700 naprej uveljavi mitološko gledanje kot oblika religioznega in umetniškega snovanja. V tej zvezi opozarja predvsem na upodobitve na posodah v Kleingleinu. Posebej omenja mit ribe-človeka, ki ga primerja z mitičnimi predstavami v babilonski mitologiji, pa tudi s podobnimi predstavami Anaximandra in orfike — njen začetnik je trakijski pevec Orfej, torej nekdo iz grškega prazgodovinskega zaledja. Podobno naj bi veljalo tudi za upodobitve sfing, levov, jelenov, ki jih najdemo skupaj z orientalizirajočo ornamentiko na klasičnih spomenikih situlske umetnosti. Mitološke vsebine gotovo ne bo več mogoče rekonstruirati, težko pa si je mogoče predstavljati, da so bile privzete le mitološke podobe, ne pa tudi njihova vsebina.

Z našimi izvajanji, ki so nujno morala ostati v splošnih okvirih, smo želeli opozoriti na premik, ki je nastal v srednjeevropski arheologiji po razstavi situlske umetnosti v interpretaciji njenih upodobitev. Smisel teh sprememb je gotovo v spoznanju, da konec osmega stoletja pr. Kr., s katerim začenjamo v Srednji Evropi železno dobo, ne pomeni le prelomnice na ekonomskem področju, ampak tudi in predvsem v duhovno-vrednostnem svetu. Na koncu osmega stoletja prazgodovinska Evropa ni prevzela le poznanja predelovanja železne rude, novega tipa voza, nove rase konj in jahalne tehnike, ki so postali gospodarski temelj novega, halštatskega obdobja. Sprejela je tudi vrednostni svet, izražen v kulturno-religioznih, mitičnih predstavah. To vidimo predvsem v novem grobnem ritualu, ki se je naenkrat uveljavil na tako širokem prostoru, v tako različnih kulturnih okoljih. Ta grobni ritual se je ohranil v mnogih generacijah, tudi v spremenjenih socialnih razmerah; ko pride do krepitve plemenske aristokracije, je grobni ritual še vedno spremljevalec in pokazatelj njene moči. Ugotovimo ga pa lahko tudi v velikem zagonu halštatske kulture na robu mediteranskega sveta.

²³ V tej zvezi bi bilo morda potrebno omeniti, kar navaja G. Kossack, da v grobovih s figuralno ornamentiranimi situlami dejansko nimamo konjske opreme (vendar jo poznamo v grobu 3, gom. IV iz Novega mesta).

²⁴ H. Müller-Karpe, *Das vorgeschichtliche Europa* (1968) 143 ss.

V jugovzhodnem halštatskem prostoru, da navedem le en primer, ki odseva podoben položaj tudi drugod, nastane v tem času cela vrsta novih utrjenih naselij. Dobro raziskana Stična nam pove, da je bilo ogromno, 800 m dolgo in do 400 m široko naselje zasnovano in utrjeno naenkrat, v eni generaciji, kar vse je priča velikopoteznosti časa.



Pređenje in tkanje: Bologna, »Tomba degli ori«. Najstarejša upodobitev v situlskem stilu (druga pol. 7. stol. pred n. š.). Glej str. 117, op. 14
Prizori so vsebinsko enaki upodobitvam v Panoniji (Sopron), stilno pa naši situlski umetnosti

O tem novem vrednostnem svetu na robu Alp pa nam govori tudi figuralna govornica situl. Ta je lahko po svoji formalni strani zelo različna, kot vidimo že v primerjavi klasične situlske umetnosti in tipom Klein-Glein. Vendar formalno nebogljena, popolnoma še v kulturi žarnih grobišč zasidrana govornica Klein-Gleina zaradi tega vsebinsko ni ubožnejša, narobe. V tem smemo videti, da nenadni pojav pripovedi na situlskih spomenikih ni le formalno estetski problem. V upodobitvah se kaže tudi navzočnost novega duhovnega sveta in njegovega izražanja, ki je seveda prav tako povezana z mediteranskim svetom, kot je situlska formalna govornica. Ali smo upravičeni to novo izražanje že interpretirati kot mitološko govornico, je seveda iz dosedanjega situlskega repertoarja še dvomno. Poleg argumentov, ki jih je prinesel že Müller-Karpe v navedenem delu, moramo sedaj omeniti še upodobitev na situli iz groba 33 v gomili III, ki jo je odkril T. Knez v Novem mestu,²⁵ na katero je pred kratkim²⁶ prvič opozoril

²⁵ T. Knez, Novo mesto v davni (1972) 68. H. J. Hundt, AV 24, 1973 (1975) 331 ss.

²⁶ Festschrift Pittioni (1976) 584 ss.

O. - H. F r e y. V zgornjem pasu izredno slabo ohranjene situle sta upodobljena dva bojvnika s čelado, med njima leži mrtvi. V prizoru, ki predstavlja v situlski scenografiji novost, bi lahko videli mitološko pripoved o boju za mrtvega, pripoved, ki jo najlepše poznamo iz Homerja v pesnitvi za Patroklovo truplo (Iliada, 17. spev). Prizor je pogosto upodobljen tudi na črnofiguralni keramiki. Mitološka pripoved je na situli iz Novega mesta realistično prestavljena v alpsko okolje, kot kaže domače orožje obeh bojvnikov. Novo odkritje je nadvse dragoceno, saj predstavlja pomembno dopolnilo dosedanjega situlskega repertoarja. Že brez tega pa je danes jasno, da je potrebno Luckejevo interpretacijo v mnogočem omejiti. Pripovedovanje na situlah bo komaj mogoče iztrgati iz grobnega kulta in z njim povezanega vrednostnega sveta. Ta pa seveda, kot kaže Klein-Glein, ni nujno prihajal samo iz etruščanskega sveta.²⁷

Razumljivo je, da je prazgodovinski halštatski svet prevzel novi duhovni vrednostni svet v svoji interpretaciji in da ga je seveda po svoje razvijal. Prav zaradi tega je njegova interpretacija pogosto tako težka.

Figuralno izražanje situlskih spomenikov in njihov vrednostni svet pa je po petem stoletju, ko je situlsko upodabljanje doseglo svoj vrh, začel hitro zamirati. Pozne situle tipa Valičina vas v jugovzhodnih Alpah kažejo, da je vrednostni svet pripovedi starih situl zamrl in okrnol v ornamentu. To sovpada s prenehanjem starega grobnega rituala halštatske kulture. Stare mogočne gomile z vsem svojim kulturnim ritualom izginejo. Ta prelom je tako močan, da smo v jugovzhodnem alpskem prostoru mislili na menjavo prebivalstva. Staro ilirsko prebivalstvo naj bi odstopilo vodilno mesto zavojevalcu Keltu. Izkopavanje v Stični je zopet pokazalo drugače: halštatskih in latenskih plasti v Stični ne ločijo močni žgani sloji ruševin, ki bi govorili o katastrofi stare naselbine. Prehod je miren in tekoč, gotovo brez bistvenih sprememb v strukturi prebivalstva. Zamrl je le stari duhovni vrednostni svet, o katerem sta nam enako pričala grobni kult velikih gomil kakor situlska umetnost, in s tem je zamrla tudi halštatska kultura.

Če v tem smislu gledamo na halštatsko kulturo na danes slovenskem ozemlju, lahko razumemo njen pojav kot dvogovor prazgodovinskega sveta med Caput Adriae, jugovzhodnimi Alpami in Panonijo z Mediteranom, kjer že nastaja zgodovinski svet. Zgodovina tega dvogovora je pravzaprav zgodovina halštatske kulture. Imenovani prostor, kjer sega Mediteran najgloblje v Evropo, je presenetljivo zgodaj, prvi v mediteranskem zaledju sprejel realistično antropomorfnu govorico, sprejel novo ornamentalno motiviko, ki se pridruži stari simbolni govorici kulture žarnih grobišč, in dobil s tem nedvomno tudi možnost, da globlje izrazi svoj duhovni svet. Lahko bi misel izrazili tudi obratno: bil je duhovno dorasel, da sprejme novo govorico; cela vrsta ljudstev, ki je bila bliže Mediteranu, za to ni bila zrela in je bila do nje odklonilna. Sprejemal jo je, kot smo videli, samostojno, čeprav je bila ta samostojnost omejena. Ta dojemljivost za višji kulturni izraz gotovo ni bila le umetniška dojemljivost. Situlska umetnost je le zunanji izraz celotne odprtosti in razumevanja za herojski in arhaični mediteranski stil življenja.

²⁷ Primerjaj analizo O. - H. F r e y a , ki izdvaja del motivov na upodobitvah v Klein-Gleinu iz Grčije. Die Entstehung 70 ss.

Utrjena naselja in obširne nekropole z velikimi gomilami, knezi s svojo bojno opremo in daljnosežnimi zvezami, s topilnicami in delavnicami, ki so nastajale pod njihovim okriljem s širokimi trgovinskimi zvezami, govore o tem. Spominjajo nas na svet, ki ga opisuje Homer. V sedmem stoletju vzpostavljen stik se takoj požene v vrh, ki traja dobrih sto let in ki pomeni največji dosežek prazgodovine na slovenskih tleh. Vendar samo prazgodovine. Poti naprej ne zmore. Tako se je domača halštatska kultura nujno morala začeti zapirati proti svetu, ki je to pot šel. Golo zapiranje pa nikoli ne more biti rešitev ne za kulturo, ne za življenje.

Situlska umetnost ni le izraz stopnje umetnostne zavesti prebivalstva na skrajnem robu mediteranskega sveta, ampak predvsem tudi priča, kako prihajajo pobude iz višjih kultur v domače prazgodovinsko okolje in kako se pri tem presnavljajo in spreminjajo. Torej podoben pojav, kot ga pozna tudi ljudska kultura v svojem razmerju do višjih kultur. Tako bi želel te skromne vrstice posvetiti jubileju N. Kureta, ki je tako uspešno in zgledno obravnaval podobno problematiko v slovenski etnografiji.

Zusammenfassung

EINIGE AKTUELLE PROBLEME DER SITULENKUNST

Die internationale Ausstellung der Situlenkunst in Padua, Ljubljana und Wien belebte außerordentlich fruchtbar die Untersuchungen ihrer Problematik und löste eine ganze Reihe von Fragen, so vor allem ihrer Chronologie, ihrer Gruppierung und ihrer Werkstätten. Die Situlendenkmäler sind in großer Masse im Raum einzelner Kulturprovinzen entstanden, wo sie auch aufzufinden sind. Trotz einheimischer Herstellung kann man die Situlenkunst nicht ohne die Anregungen verstehen, die vom Mittelmeerraum her kamen. Man denkt dabei bei der Dolenjsko- und Sv. Lucija-Gruppe insbesondere an etruskische, bei der Kleinglein Gruppe an griechische Einflüsse. Das gilt schon für die Darstellung anthropomorpher Motive, aber auch für den Inhalt dieser Darstellung. Dabei ist klar ersichtlich, daß die mediterrane Darstellungsweise nicht sklavisch, in ihrer unverständlichen fremden Vorlage übernommen wurde, sondern ihren einheimischen Ausdruck fand; die Krieger tragen einheimische Waffen, kämpfen nach einer einheimischen Technik, die Auftretenden tragen einheimische Bekleidungen und Kopfbedeckungen, sie spielen auf einheimischen Musikinstrumenten, sitzen auf einheimischen Stühlen, an die Stelle fremder Tiere der Vorlage treten einheimische Tiergestalten oder sie bekommen einheimische Merkmale, der Zweikampf mit Hanteln ist gewiß einheimisch, da ihn etruskische und griechische Darstellungen nicht kennen. Es ist selbstverständlich schwerer festzustellen, was der Inhalt dieser Darstellungen aussagen soll. Die realistische Erzählweise, die in ihren Darstellungen die soeben erwähnten Requisite verwendet, war für Lucke der Beweis, daß die Situlenkunst das profane einheimische Leben der führenden Schicht schildert. Moderne Interpretationen, von denen wir insbesondere G. Kossack und H. Müller-Karpe nennen wollen, betonen jedoch im Gegensatz davon deren Grab- und Kult- (Kossack), oder sogar deren mythologischen Charakter als neuen Ausdruck des menschlichen Bewußtseins im urgeschichtlichen Europa (Müller-Karpe). Auch der Autor vertritt die Meinung, die Situlenkunst sei nicht nur der Ausdruck einer neuen Kunstauffassung der urgeschichtlichen Einwohnerschaft im südöstlichen Alpenraum, sondern auch wenigstens teilweise der Ausdruck neuer Kult- und Wertvorstellungen. In diesem Sinne ist die Situlenkunst ein Beweis dafür, daß die Begegnung der Träger der südöstlichen alpinen Hallstattkultur mit der mediterranen Welt sehr intensiv war: sie war nicht nur an die Übernahme der materiellen Kultur und des äußeren Kunstausdruck begrenzt, sondern reichte tief in die Wertvorstellungen und in das geistige Bewußtsein der urgeschichtlichen Einwohnerschaft, obwohl dieselbe die mythologische Denkungsart noch nicht endgültig übernehmen und weiterentwickeln konnte.

BAJESLOVNA IZROČILA O JAMAH IN VODAH NA KRASU

Ivan Gams

Ljubljana

Nekdanje, pri nas v srednjem veku še krepko med ljudstvom zasidrano naziranje, da je podzemlje kraljestvo hudiča (gl. *Dowkings*, 1867), ni pomembno samo za preučevalce pripovedk in bajk, temveč tudi za krajevno geografijo in zgodovino. Temu v prid navajam nekaj primerov, da bi vzbudil temeljitejše etnološko raziskovanje.

Na krasu so pomenile jame vhod v hudičevo podzemlje in ljudje so pred njimi čutili strah in gnus, ki ju izdajajo še *Valvasorjevi* opisi nekaterih jam in upodobitev kapnikov v obliki kač. Vendar so imele jame različne bajčne pomene, ki naj jih nekaj navedem.

Hudourné jame, v resnici brezna, ki jih je *Valvasor* imenoval *Wetter-Höhlen*, so bile navadno na daleč naokoli vidni vzpetini in imele so ozko ustje, na katerem se je ob povečanju vlažnosti ozračja meglilo, kar je delalo vtis, kot da prihaja neurje iz podzemlja. Od petih *Valvasorjevi* hudournih jam so lahko jamarji doslej prepoznali *Sedelško jamo* na *Plovi gori*, jamo blizu *Boštanjkega gradu*, *Jamo na Kamen vrhu* nad *Podpečjo* in *Žegnano jamo*, obe okoli *Dobrega polja*. K nekaterim teh jam so domačini, navadno o binkoštih in v procesiji, pod vodstvom duhovna nosili odkupne darove, da jim hudič ne bi pošiljal neurja. Procesijo na binkoštni ponedeljek, ki jo je k hudourni jami na *Slivnici nad Cerknico* opisal že *Valvasor* v svoji *Slavi vojvodine Kranjske*, je videl *Nagel* (1748) še sredi 18. stoletja. Ker so ob teh prilikah jamo tudi blagoslovili, imajo nekatere take jame ime *Žegnana jama*. Pripovedka, znana v *Bezuljaku* na *Notranjskem*, ve povedati, da so v jamo *Olenco* spuščali tudi žegnano olje, po katerem ima jama verjetno svoje ime. *Hudourné jame* so verjetno prvotno imenovali predvsem *Hude jame*. Stara imena jam pa so s spreminjanjem naziranja menjali in jih pozabljali. Zato imena, ki izvirajo iz srednjeveškega verovanja, danes po deležu med ostalimi ne ustrezajo več prvotnemu stanju (glej o tem *Fielhauer*, 1969). V jamskem katastru *Zveze jamarskih organizacij Slovenije* v *Ljubljani*, iz katerega je povzeta večina v nadalj-

njem članku omenjenih jamskih imen,* daleč prevladujejo imena po lastniku zemljišča, kjer objekt leži. Kasneje omenjeni Tabor v Podtaboru poznajo danes po lastniku zemljišča — Andolškova jama. Taka imena so očitno mlajša. Jamski kataster pozna Hudo luknjo pri vasi Plešivec nad Velenjem, nadalje v soteski Hudi luknji pri Doliču, ki ima ime po jami potoka Ponikve. Nadalje se odpira Huda luknja nad Radljami in na Štajerskem še pri Letušu, pa pri Črničah v Vipavski dolini. Huda luknja je še pri Kočevju in pri Starrem Bregu na Kočevskem, pri Zapodju v Beli Krajini pa je Hudo žrelo. Domnevno so istega izvira imena Grda jama (ali Strahavica) in Zala jama (tudi Grda jama imenovana) pri Markovščini.

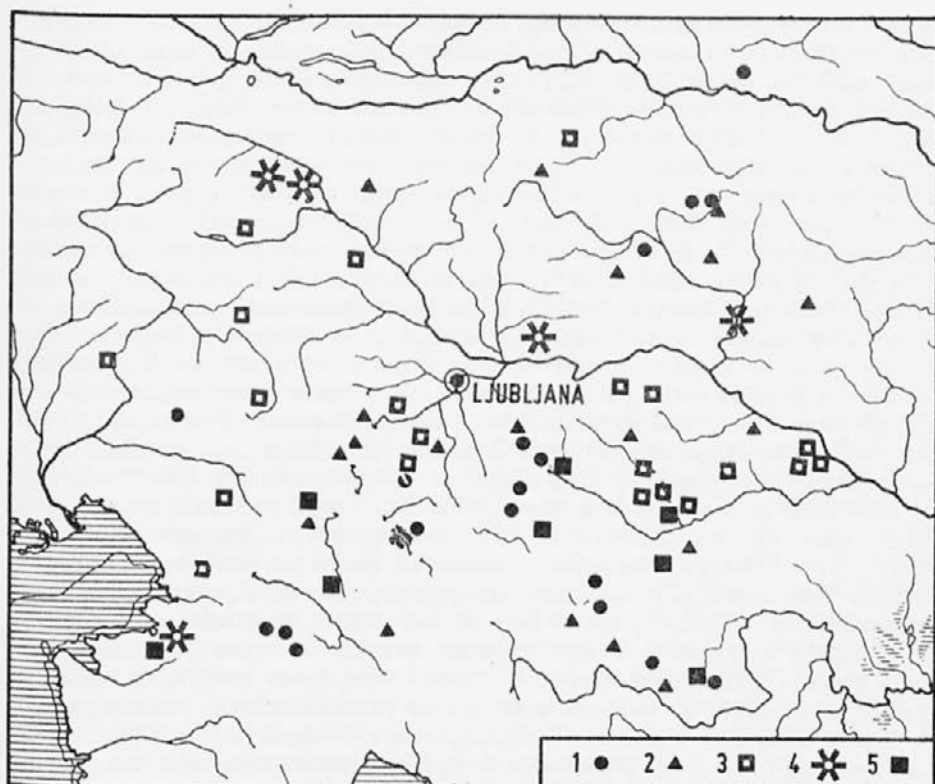
Podobnega mitičnega izvira so imena jam po hudiču, vragu, peklu in podobno. Pri Begunjah na Gorenjskem je Hudičev gradič. Pri Poljubnu poznajo Hudičevo jamo. 214 m globoko brezno Gradišnico pri Logatcu so imenovali tudi Vražjo jamo in ko jo je v preteklem stoletju raziskal W. Putick, se je zbrala okoli nje velika množica, ki je mislila, da biva v jami hudič. Vražja jama je tudi pri Sevnici in Hudičevo brezno je v Kalishah.

V jamskem katastru jamskih imen Pekel ni veliko. Ni čudno, saj so se ljudje besede hudič in pekkel izogibali tudi zaradi urokov. Na Solčavskem so nekdanj menda tako imenovali vsako večje brezno, v katastru pa je le ena jama, Klemenškov Pekel. V katastru najdemo v Savinjskih Alpah tudi Streliški Pekel. Vodno jamo Pekel pri Podlogu blizu Šempetra v Savinjski dolini so uredili za turistični obisk. Jamo s takim imenom najdemo še pri Žlaborju na Dobrovljah, nadalje pri Fridrihštajnu na Kočevskem in pri Svinščakih pod Snežnikom je Gamsov Pekel. Hrvaški vpliv se zrcali v jamskem imenu Pakl, ki se odpira pri Lazah ob Kolpi.

Jam, imenovanih po hudiču, vragu, peklu in podobno, je razmeroma mnogo več tam, kjer so jame redke. Tam so jame tudi bolj znane med ljudstvom in tako se je prvotno ime laže ohranilo.

R. B a d j u r a (1953, 295) je ob objavljeni fotografiji spodmola pripisal: »Lintvernova jama ali jama ‚Pri treh križih‘ ... pod navpičnimi Stenami 1129 m ‚Ribniških okamenelih svatov‘ v Veliki gori 1253 m nad vasico Zadoljem. — Iz te duplje je svoje dni sleherni leto prilomastil besen Lintvern in pokončaval polja po vsej Ribniški dolini, dokler niso postavili kapelice sv. Marjete pri Dolenji vasi in ga s tem za vselej ‚panali‘«. Ta kapelica stoji ob glavnem ponoru reke Ribnice. Po B a d j u r i zapisana pripovedka prča, da so nekdanj verovali, da kraške reke ponikajo v isto podzemlje, iz katerega prihajata hudič in neurje. Hudič pa lahko zadrži poniranje, da nastanejo poplave. Da so si pod zemljo predstavljali ogromne votline, izpričuje na krasu pripovedka o zvezah med jamami na široke razdalje in o zvezah med njimi ter gradovi in cerkvami. Od tod tudi pripovedka, da se bo nekoč odprla gora in zalila podgorske vasi. S tega vidika laže razumemo imena za ponornice in kraške izvire, ki so po hudiču ali peklu. Pekel imenujejo požiralnik pri Kopanju na Radenjskem polju, nadalje požiralnik pri Rajndolu. Pekel se imenuje pritok Temenice, nadalje potok v Hudi luknji pri Doliču in potok v soteski Ponkvice pri Ponikvi na Štajerskem. Ker pa

* Arhivarju tov. M. P u c u se zahvaljujem za pomoč pri zbiranju.



V tekstu omenjene jame in vodni objekti na krasu:

- 1 — Hudourne, hude, grde, zale, žegnane jame in podobno
- 2 — Imena po hudiču, vragu, peklu, lintvernu
- 3 — Ajdovske jame, Vilenici, divje jame, ime po kurentu
- 4 — Imena po jamskem bogoslužju (svete jame, cerkve in podobno)
- 5 — Imena po gradu, turnu, taboru

so imenovali Pekel tudi globoke kotanje in globače (Glej Prežihovega Voranca Solzice. Pekel je tudi nad Vrhpoljem pri Vipavi — sporočilo M. Matičetovega), ni jasen izvir imena Pekel za dolino in slapove pri Borovnici. Nek pritok Vranjega potoka — pritoka Save — se imenuje Hudičev potok (Bezljaj, 1956). Izvir enega od pritokov Bele nad Vrhniko, ki je zaganjalka, ima ime Lintvern. V Orehovških Ponikvah na Pivki pomeni Pekel požiralnik in luknjo.

Mesto, kjer je na krasu izginjala voda v podzemlje ali kjer je pritekala na dan, je imelo torej tudi bajčni pomen (primerjaj božjepotno cerkev Lurd v Franciji in Dedni dol na izviri severno od Višnje gore). Ker vemo tudi za prehajanje predkrščanskih verskih prvin v zgodnjekrščansko ljudsko religijo, bo mogoče z upoštevanjem tega vidika marsikje ugotoviti zvezo med

nekaterimi kapelicami in cerkvami in vodnimi ponori ali izviri. Na to zvezo cika po Badjuri zapisana prej omenjena pripovedka in brez nje bi si težko razložili, da stoji kapelica daleč od naselja sredi polja. Približno v takem položaju je tudi kapelica pri Goriči vasi, kjer ponikuje Bistrica. Pri vasi Luče na Dolenjskem stoji na višjem parobku cerkev sv. Ožbolta ob nižjem svetu, v katerem se — pred regulacijo struge večkrat kot sedaj — nabira poplavna voda v pravo jezerce, potem ko Škrjančeva rupa ne zmore več požirati vsega dotoka. Po ljudski pripovedki se je cerkev preselila iz vasi k vodi, ker da je ta imela pomembno vlogo v življenju tega svetnika. Kjer stoji cerkev v naselju, je ta zveza manj očitna. Pri cerkvi ob ponoru Zadnje Rinže pri Dolenjih Ložinah (Kočevsko) pa se vendarle vprašamo, ali je cerkva tamkaj nastala samo zaradi nekaj okoliških hiš. Cerkev v Ponikvah ni sredi naselja, ampak je premaknjena bliže ponoru Rašice. Bolj na samem je cerkev sv. Marjete v Grmu blizu prvih ponorov Temenice na njenem levem bregu severno od vasi Gorenje Ponikve. V slepi dolini pri Brezovici (Matarsko podolje) stoji kapelica nad steno, pod katero ponika potok. Sredi gozdnate okolice je stala na velikem naravnem mostu kapelica sv. Kanciana, po katerem ima ime Rakov Škocjan. V podobni legi stoji nad večjim naravnim mostom in nad večjo reko cerkev v Škocjanu nad Mata-vunom, ki je znan po Škocjanskih jamah. Da so tu posvetili bogoslužne ob- jekte sv. Kancijanu, so v ozadju še nepojasnjeni razlogi in povezave med tem svetnikom ter vodnimi jamami in vodnimi pojavi na sploh.

Ponekod na krasu ima jama v ljudski pripovedki zvezo s cerkvijo, dru- god z gradom. Pripovedka ima lahko izvir v času, ko so postavljali kapelice, znamenja in cerkve ob ponorih in izviri na prehodu v votlo podzemlje.

Poleg hudiča so v jamah po srednjeveški mitologiji bivala tudi dru- g a b a j č n a b i t j a (glej pripovedke o kraškem podzemlju, G a m s , 1955), ki so tudi dala imena jamam. Ohranilo se je ime Vilenica za najstarejšo turistično jama pri Lokvi. Druga Vilenica je pri kmetu Bogu(!) pri Štijuaku, prav tako na matičnem Krasu. Vilino pečino in podobno poznajo tudi na Hrvaškem. Pri Cerknem se odpira jama Divjega moža, pri Idrijski Beli pa poznajo jama Divji možje. Podobnega mitičnega izvira utegnejo biti imena Divja jama (pri Starodu v Matarskem podolju) ali Divje jame (pri Drenovem griču ter nad Plavmi ob Soči). Še več je Ajdovskih jam, ki so najbolj zgo- ščene na Kranjskem. Ajdovsko jama poznajo pri Trebeljnem, pri Trebnju, pri Mirni peči, pri Blanci ob Savi, pri Krškem, pri Štatenberku. Ajdovska jama med Globodolom in Ajdovcem je dobila ime najbrž po naselju Ajdo- vec. Ajdovska jama je pri Nemški vasi pri Krškem, ki je neolitsko najdišče, nadalje pri Polšniku. Najdemo jo tudi pri Babni gori nad Jereko in pri Bit- njah. Ajdovsko luknjo poznajo pri Podpeči, pa pri Dolah (Litija). Jama Ajdovska peč je pri Blanci in Ajdovska hiša pri Zalovičah pri Novem me- stu. Pripovedujejo, da se je v jami Kurent pri Bezuljaku skrival kure(n)t in zato je verjetno, da imata po kurentu ime tudi jama Korančevka v Topli pod Peco in Pustov hram na matičnem Krasu.

Poleg imen jam po hudiču, vragu, vilah, škratih (Škratovica pri Pla- nini), peklu in podobno so se ohranila jamska imena, ki spominjajo na nek- danje uporabljanje j a m z b o g o s l u ž n e n a m e n e. Ali so ta imena in ta raba starejše kot naziranje o domovanju hudiča v podzemlju, mor-

da še iz antičnih, neolitskih ali celo starejših časov, iz katerih izvira nekaj jamskih kipov in slik v tujih jamah? Ali so ta imena enako stara kot ime hudourni jama, ker so pač hoteli z bogoslužnimi obredi izganjati hudiča iz preddverja podzemlja? Ali je k temu pripomoglo čaščenje kapnikov, v katerih so videli kipe ali podobe svetnikov, kar se je v Evropi ohranilo do nedavna z bogoslužjem vred na Kreti? Ali so imele jame različne funkcije v mitologiji zaradi različne dostopnosti, podobe in lege? (Bogoslužne jame in tabori so v krajših jamah, ki so jim lahko prišli do konca.) Žal odgovor na zadnje vprašanje še dolgo ne bo mogoč, ker se jamarji navadno ne zanimajo za ljudsko pripovedništvo, etnografi pa često slabo poznajo jame od znotraj. Bogoslužje se je v okviru naše republike najdlje ohranilo v Sveti jami pri Socerbu; 'Sveta' je postala verjetno zaradi bivanja tržaškega mučenca sv. Socerba, ki je umrl leta 284.

Do danes pa so verske obrede ohranili v Landarski jami v Beneški Sloveniji. Verjetno izvira iz bogočastja jamsko ime Cerkev. Jamo s takim imenom zasledimo pri Poljšici (Poljšička Cerkev) in poleg nje poznamo še Poglejsko Cerkev pri Krnici-Gorjah, Dolgo Cerkev pri Kokošnjah pri Domžalah. Pri Laškem je Divji farovž. Po H a c q u e t u (1778) najdemo pri opisu Svete jame pri Socerbu pripis: »Pred časi, ko je vladal za skrivnostne jame še entuziazem in je bila duhovščina močnejša, so v takih jamah opravljali često službo božjo in so jih imeli za bolj svete kot lepo grajene cerkve.« Po tem bi sodili, da je bila kulturna vloga jam nekdanj bolj razširjena in zato se ne zdi neutemeljena domneva, da je pri nas na krasu nastalo več kapelic in cerkva ob jami. Zahodno od vasi Otok so na skalah ob številnih jamah na severnem robu Pivške kotline stale tri kapelice ali cerkve, sv. Jerneja pri Zagonu, sv. Andreja pri Otoški jami in pri Otoku. V Prestranku je pri cerkvi sv. Janeza Jama svetega Janeza in vprašanje je, če niso tam cerkve postavili zaradi jame. Podobno je s Svetoantonsko jamo, ki je tik cerkve Sv. Antona pri Ponikvah.

Nezapisanega je ostalo mnogo ljudskega pripovedništva o bivanju raznih ljudi, ubežnikov, roparjev, tatov, dezertarjev, menihov, samotarjev in drugih v jamah ter o taborih in gradovih v jamah. To vlogo so imele jame v novem veku zlasti v nemirnih časih, ob turških vpadih (Hajduške jame), francoskih vojnah (Francoska jama) in med NOB. V Strugah se nad vasjo odpira nekaj deset metrov dolg jamski hodnik-jama Tabor, v kateri so ostanki dveh zidov različne starosti. Jama je dala ime vasi Podtabor*. Na Slovenskem in še bolj na Hrvaškem srečujemo imena Zidanca. V a l v a s o r opisuje v Slavi Vojvodine Kranjske jama Tabor nad Sembijami, kamor so domačini ob nemirnih časih spravljal zaklade, ki jih je varoval »gvardijan«. Pri raziskovanju jam na Dolenjskem in v Bosni (Miljevina) so nas domačini ponekod vprašali, ali smo našli zaklad (drugod rudo).

* Ime Podtaborška jama, ki ga je zapisal Krajevni leksikon Slovenije (S a v n i k, II, 1968, 238) zamegljuje nastanek vaškega imena in jame, po kateri je dobila vas ime. Jama je bila osrednji objekt tabora v obrambo pred turškimi napadi. Še je živa pripovedka, da so Turke izpred vhoda v jamo pregnali s čebelami. Jama je lep primer pribežališča vse do konca druge svetovne vojne. Ostanke zidu, ki je obkrožal jamski vhod in celotno zemljišče tabora z jamo vred, bi bilo treba zavarovati kot naravni spomenik. Podoben primer je bil pri Podpeški jami v Dobrem polju, kjer pa se grad in obzidje okoli jamskega vhoda nista ohranila.

Zraven izvirne jame Predjame v vasi Luče na Dolenjskem je jama z naravnim mostom, imenovana Stari grad, ali tudi Pod starim gradom. Po ljudskem pripovedovanju so se v njej skrivali vaščani pred Turki. Ostanki obrambnega zidu pred vhomom v jamo so nad Ospam (Savnik, I), kjer pa domačini jame ne imenujejo Tabor, temveč Grad. Od gradov, ki imajo ime po jami, je pri nas najbolj poznana Predjama, imenovana v Valvasorju tudi Luknja. Očitno zvezo z jamo je imel grad Luknja pri izviru Prečne, kar v svoji Slavi vojvodine Kranjske (I, 207) izrečno omenja tudi Valvasor. Nad gradom se odpira 20 m dolga razsežna votlina, ki mu je očitno dala ime. Grad je seveda užival še ugodnost pitne vode na izviru Prečne. V primerih, kjer je nastal grad ob jami in nad izviro, je seveda teže presoditi, kaj je bilo važnejše za lokacijo. Oboje, vodo in jamo, je užival poleg Osapskega Gradu in Luknje še grad ob Podpeški jami. Nedaleč od 90 m dolge jame Skratovke in enako imenovanega bruhalnika je nastal grad Hasberk pri Planini. Sosednji grad ob Unici nedaleč od vhoda v Planinsko jamo si je to mesto poiskal najbrž bolj zaradi vode in soteske kot jame. Samo na vodni vir so bili naslonjeni gradovi Krupa, Metliški grad, Vipavski grad, Bistra. Dvojno strateško pozicijo sta imela dva »turna«. Prvi je stal nad izviro Podturnščice v Jezeru, pri katerem je stala kapelica sv. Neže, nedaleč od vasi Breznik v Beli Krajini, kjer je blizu Francoska jama. Nad izviro Radeščice pri vasi Podturn pa je imel grad Rožek poleg bližine vode tudi bližino dveh jam, Globočice in Jazbena (Savnik, II, 523).

Na široko razširjena pripovedka, da ima ta ali ona jama zvezo ali z drugo ali z gradom ali s cerkvijo, nam je ob nakazanih srednjeveških predstavah laže razumljiva.

Literatura

- Badjura, R., 1953, Ljudska geografija. Terensko izrazoslovje. Ljubljana.
- Bezljaj, F., Slovenska vodna imena. I. del, 1956, II. del, 1961. Ljubljana.
- Downkings, W., 1867, Höhlen und Ureinwohner Europas. Leipzig - Heidelberg.
- Fielhauer, H., 1969, Sagengebundene Höhlennahmen in Österreich. Wiss. Beihefte zur Zeitschr. »Die Höhle«.
- Gams, I., 1955, Pripovedke o kraškem podzemlju. Slovenski etnograf, 8. Ljubljana.
- Gams, I., 1975, Kras. Ljubljana.
- Hacquet, B., 1778, Oryctographia Carniolica, oder physikalische Erdbeschreibung des Herz. Krain, Istrien und zum Theil der benachbarten Länder. Leipzig, I. del.
- Nagel, J. N., 1748, Beschreibung deren auf Allerhöchsten Befehl Ihro Röm. Kays. und Königl. Mayest. Franzisci I untersuchten in dem Herzogthum Krain befindlichen Seltenheiten der Natur. Rokopis v Nacionalni biblioteki na Dunaju.
- Rupel, M., 1969, Valvasorjevo berilo. Ljubljana.
- Savnik, R., Krajevni leksikon Slovenije. I. del, 1968, II. del, 1971. Ljubljana.
- Savnik, R., 1956, Preučevanje Idrijskega krasa. Idrijski razgledi, I.
- Valvasor, J. W., 1689, Die Ehre des Herzogthums Krain. Nürnberg.

SAGENÜBERLIEFERUNGEN ÜBER GROTTEN UND
GEWÄSSER DES KARSTES

Der im Mittelalter auch in Slowenien allgemein verbreitete Volksglaube, die Unterwelt sei das Reich des Bösen, hat im Karst, der ungefähr ein Drittel des Gebietes von Slowenien umfaßt, seine Spuren nicht nur in den verschiedenartigsten Erzählungen (Gams 1955; 1975), sondern auch in den Benennungen der Grotten und Gewässer gelassen. Derartigen Ursprunges sind die Namen »Huda jama« (Böses Loch), deren es mit den Benennungen »Grda«, »Zala jama« (Häßliches, Böses Loch) oder »Strahavica« (Gespensterloch) insgesamt zehn an der Zahl gibt.

Von sogenannten Wetterlöchern hat Valvasor (1689) fünf beschrieben, aus ihnen sendet der Teufel angeblich die Ungewitter ins Land. Die zu Pfingsten stattfindenden Opferprozessionen zu diesen Grotten beschreibt noch Nagl (1748). An diese erinnern noch die Namen Žegnana jama (Gesegnete Grotte) und »Olejca«.

Fünf Grotten sind nach dem Teufel oder dem Bösen, sieben Schluchten und Grotten sind nach der Hölle benannt. Der Glaube, daß sich in den Grotten auch andere mythische Wesen aufhalten, trug dazu bei, daß Grotten nach Feen und Elfen, nach dem Wilden Mann, nach dem Kurent benannt sind; vermutlich ist auch die Bezeichnung »Divja jama« (Wilde Grotte) ähnlichen Ursprungs. Es gibt insbesondere im Bereiche des Landes Krain mehrere »Heidengrotten — ajdovske jame«. An der Zeit, wo Gottesdienste in Grotten abgehalten wurden, erinnert der Name »Sveta jama« (Heilige Grotte) beim Schloß Socerb, in der noch im vorigen Jahrhundert die Messe gelesen wurde (in der Grotte von Landar in Slowenisch Venetien wurde der Brauch bis zum heutigen Tag beibehalten). Man gelangte zur Meinung, daß im Mittelalter infolge des Aberglaubens an den in der Unterwelt weilenden Teufel in der Nähe von Grotten Kapellen und Kirchen erbaut wurden.

Der Autor nimmt an, daß der Aberglaube, nach dem der Teufel das Versickern eines Flusses aufhalten und dadurch Überschwemmungen verursachen kann, darauf zurückzuführen ist. In dieser Hinsicht erwähnt er Fälle von Kapellen und Kirchen, die sich alleinstehend an den Flußschwinden selbst oder am Rande des Überschwemmungsgebietes befinden (z. B. Luče). Weiters führt er an, daß einige Flußschwinden und Bäche nach dem Teufel oder der Hölle benannt wurden, da man der Meinung war, sie fließen aus dem Reiche des Teufels oder versickern dorthin. Da jedoch auch die Schluchten und ihre Wasserläufe so benannt sind, kann dies nicht verallgemeinert werden.

So wie obiges Material noch nicht erschöpfend gesammelt und genau bearbeitet ist, so steht es auch hinsichtlich des ethnographischen Materials über die Benützung von Grotten als Zufluchtstätten von Einsiedlern, Dieben, Flüchtlingen und ähnlichen, sowie als Wehrstätten und Schlösser. Beim Eingang in eine Grotte wurde nicht nur das bekannte Schloß Predjama (pred jamo — vor der Grotte) erbaut. Hier wie auch andernorts ist die Erzählung von unterirdischen Verbindungen von Grotten, Schlössern und Kirchen, was ein allgemein durchlöcherteres Karstgebiet voraussetzt, noch lebendig.

Aus den dargelegten Gründen bringen ethnographische Untersuchungen im Karstgebiet auch Beiträge zur Kenntnis der lokalen Geschichte und der lokalen Geographie.

Auf der Kartenskizze bedeutet der schwarze Punkt die örtliche Lage einer »hudourna« (Unwetter), »huda« (»schrecklichen) »žegnana« (gesegneten), einer »grda« (hässlichen), »zala« (schönen) Grotte. Die Dreiecke kennzeichnen Grottn, die nach dem Teufel, dem Bösen, der Hölle, dem Lindwurm benannt sind. Die unausgefüllten Quadrate bedeuten Grotten, die nach dem Gottesdienst (*svete jame* – heilige Grotten, Kirchen und ähnliches) den Namen tragen. Die ausgefüllten Quadrate bedeuten Namen wie *tabor* (Lager) und *grad* (Schloß).

IL LABIRINTO (IGRA KRIVA)

Evel Gasparini

Padova

Hainuvele è una mitica fanciulla indonesiana dell'isola di Ceram, nelle Molucche. Era nata da una **noce di cocco**. Prima che suo padre, Ameta, rinvenisse quella noce di cocco **inseguendo un maiale**, un tale frutto non era mai stato visto in natura. Egli lo avvolse in panni come si fascia un bambino, e Hainuvele (il nome **significa appunto** »ramo di palma da cocco«) crebbe felice finché raggiunse l'**età da marito**. Riconoscente verso Ameta, lo ricompensò con doni preziosi e **altri doni** distribuiti tra gli abitanti del villaggio di Ceram.

Gli ingrati abitanti del **villaggio** divennero invidiosi delle ricchezze di Ameta e dei poteri miracolosi di Hainuvele, per cui meditarono di ucciderla. L'uccisione avvenne durante la **grande danza Maro** che, periodicamente, ciascuna delle nove famiglie di Ceram eseguiva a turno nell'isola. Una catena di danzatori si avvolse con una **spirale di nove giri** intorno ad Hainuvele, ai piedi della quale era stata scavata **una fossa**. Chiusa la spirale, la fanciulla fu sospinta nella fossa e interrata. Le **grida** della fanciulla furono soffocate dal canto dei danzatori che, coi **piedi**, pigiarono la terra su di lei.

Ameta sospettò quanto era **accaduto**. Riesumò il corpo di Hainuvele e ne sparse le membra in **luoghi diversi**. In quei luoghi presero allora a crescere quei tubercoli dei quali **gli isolani di Ceram** si nutrono ancora oggi.

Hainuvele non è l'unica fanciulla mitica di Ceram. Come le **Kore greche**, le fanciulle mitiche indonesiane sono numerose. In quei tempi infatti regnava su Ceram la mitica **regina Sabene** che era nata a sua volta da un frutto di banana non maturo. E' a Sabene che Ameta porta le braccia della povera Hainuvele. Sabene si **adirò** per quella uccisione e alzò le braccia di Hainuvele come una porta in **una nuova grande spirale di nove giri**, dicendo che solo chi fosse riuscito a **passare sotto** le braccia di quella porta sarebbe risuscitato come uomo. Gli altri sarebbero divenuti spettri o animali.

Un'altra fanciulla di **quell'isola**, Rabie, richiesta in nozze da Tuvale, l'uomo-sole, e rifiutata dai genitori di lei, sprofondò nella terra nonostante gli sforzi degli abitanti per estrarla da quell'inghiottimento. Essa disse loro: »E' Tuvale che mi porta **via**. Quando fra tre giorni verrà sera, guardate

tutti il cielo perché io vi apparirò in forma di luce». Fu allora per la prima volta che in oriente sorse la luna.¹

Come la regina Sabene era nata da un frutto di banana e Hainuwele da una noce di cocco, Hainuwele uccisa rinasce perennemente nei tuberi eduli di Ceram. La rinascita delle specie vegetali è una vicenda periodica sulla quale questi miti indonesiani invitano a meditare fino in fondo. La morte è una parvenza individuale oltre la quale quella medesima vita che cessa di passare attraverso di noi, continua oltre di noi come una riscossa della nostra morte.

Non diverso è l'insegnamento dell'avvicendamento lunare: Rabie falce calante è inghiottita dalla terra, come Persefone è rapita dal re degli Inferi. Ma dopo tre giorni di prigionia presso la luna scura (Tuvale, Hekate, Empusa), rinasce, come la vergine Artemide, nella nuova falce crescente.

Il numero nove regola gli atti di queste Kore indonesiane: nove sono le famiglie che devono eseguire la danza Maro, nove le volute dei danzatori che imprigionano la vittima alla Terra, nove i giri stabiliti dalla regina Sabene per liberare la vittima del sacrificio. La cadenza regolare di questo numero è quella della settimana di nove giorni che regolava l'antico mese lunare (lat. *nundinae*, ital. *novena*). E' con una speranza di immane resurrezione che tutte le religioni misteriche (e il cristianesimo non fa eccezione) hanno cercato di confortare l'uomo del suo orrendo destino di morte. Tale è il senso dei miti e dei riti di Adone in Siria, di Attis in Grecia e di Osiride in Egitto,² culti che ebbero dal IV—III secolo uno straordinario rigoglio e una diffusione immensa in tutta l'area del paganesimo greco-romano, prima del mithraismo.

Il Kerényi, che illustra questi miti indonesiani con la luce della mitologia greca, non ignora certo che l'uccisione di Hainuwele nell'isola di Ceram non era solo un mito, ma un'esecuzione reale che veniva perpetrata periodicamente o in tempo di pubbliche calamità (epidemie, siccità). E' a una Dea della Terra che in India meridionale i Khond delle colline (presidenza di Madras, presso il fiume Mahanadi) inviavano le vittime umane, talora acquistate a tale scopo a spese della comunità. Ogni villaggio celebrava questo rito cruento per proprio conto ed erano innumerevoli i villaggi e i nomi degli Dei invocati. I Khond si trovarono sotto il dominio britannico fin dal 1831, ma l'interdizione di questi sacrifici da parte dell'amministrazione fu per lungo tempo disobbedita.³ In Africa queste usanze erano molto più diffuse che in India. In Eurasia uccisioni rituali di vittime umane venivano messe in esecuzione dagli Ostjaki e dai Voguli ancora nel secolo XVII^o. I Votjaki e i Russi (più raramente gli Slavi meridionali) usavano invece seppellire vivi

¹ Hainuwele, Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram, herausgg. von Ad. E. Jensen, Frankfurt a. M., 1939, Carl G. Jung u. K. Kerényi: Einführung in das Wesen der Mythologie, trad. ital., Torino, 1972. Pettazzoni R., Miti e leggende, II, Torino, 1963 p. 88 segg.

² J. G. Frazer, Atys et Osiris, étude des religions orientales comparées, Paris, 1926.

³ E. Thurston, India meridionale, in: W. Hutchinson, I costumi del mondo, Milano 1915, pp. 615, 652—653; B. H. Baden-Powell, The Indian Village Community, with special Reference to the Physical, Ethnographic and Historical conditions of India, Delhi, 1972, pp. 80, nota 2; 91, 163—164 nota 1.

ocche e polli, talora insieme a una ciocca di capelli umani. Ma questi sacrifici di animali non erano che dei succedanei di sacrifici umani che, più raramente e eccezionalmente, venivano tuttavia eseguiti sia in Russia, che in Polonia e in Bulgaria. Talvolta la vittima veniva sorteggiata tra i devoti riuniti a tale scopo, tal'altra sepolta viva senza il suo consenso. Si hanno anche vaghe notizie di squartamenti e di dispersione di membra umane per i campi (come a Ceram e tra i Khond del Bengala) allo scopo di ottenere frutti copiosi dalla terra. In Russia pubblicazioni ufficiali parlano del *čelovečeskoe prinošenje* (del sacrificio umano) come di uno degli eccessi della superstizione popolare.⁴

Anche la grande danza Maro dei Ceramesi veniva eseguita dagli Slavi orientali e meridionali. Ecco come il Fischer descrive una danza femminile ucraina di un meandro circolare, una delle forme del labirinto, secondo il Kerényi: le ragazze piantano in terra un piuolo e intorno ad esso collocano a tre o quattro metri l'uno dall'altro dei mattoni; prendendosi per mano, la catena delle ragazze gira intorno al piuolo e ad ognuno dei mattoni, ora a destra, ora a sinistra, in modo da descrivere delle figure a otto.⁵ La danza è denominata »kryvyi tanec«, danza ricurva. Danze di questo nome, *igra kriva*, si eseguivano anche in Šumadija.⁶ Nelle località della Subcarpazia ucraina, studiate dal Gnatiuk, le danzatrici si limitano ad andare »comunemente secondo una linea curva«, ma accompagnano questa danza con un canto particolare:

A mi krivomu tanciju
Ne vivedemo kincju
Bo ego treba vesti
Jak vinočok plesti...

»E noi la curva danza non conduciamo alla fine. — Perché bisogna avvolgerla — Come si intreccia una ghirlanda«. Si insiste sulla non-fine (sul non-ritorno) di questa danza:

Mi krivogo tanciju jdemo
Emu kinec ne znajdemo

»Noi andiamo lungo la curva danza — Ma non ne troviamo la fine«. Chi entra in quella danza non ne uscirà più:

Ja vju vinec, pidu v tanec,
dušku moja!
A v tim tanci nema kinec
taj ne bude.

»Io intreccio una ghirlanda, vado a danzare, anima mia! — Ma in quella danza non c'è fine — e non ci sarà.⁷ Quello che le ragazze dei Carpazi in-

⁴ Per l'incerta documentazione di questi atti, compiuti segretamente e in località remote, v. dell'autore »Il Matriarcato slavo«, Firenze, 1973, pp. 462, 628-629; abbrev. Msl.

⁵ A. Fischer, Rusini, Lwów, 1928, p. 159.

⁶ Je. Pavlovič, Život i običaji narodni u Kragujevačkoj Jasenici u Šumadiji, Srpski etnogr. zbornik, XXII, 1921, p. 199.

⁷ V. Gnatiuk, Gaïvki, materijali do ukrains'ko-rus'koji etnol'ogiji, XII, Lwów, 1909, p. 31.

scrivono sul terreno in questa danza è la cornice meandrica o il meandro radiato del didrachmon cretese. E' l' »inremeabilis error« di Virgilio, le »variaram ambages viarum« di Orazio, l'imitazione delle volute del labirinto di Plutarco (Thes. XXI, 25).

Ma nella coreutica slava si trovano riproduzioni molto più perfette del labirinto, in tutto identiche a quelle di Ceram: nei Balcani e presso gli Huculi una catena di danzatori si mette in movimento; il capofila della catena si arresta e la fila dei danzatori si avvolge intorno a lui a spirale. Alla fine il prigioniero esce dalla cosiddetta »porta« formata dalle braccia alzate ad arco delle danzatrici. Il Moszyński illustra questo tipo di danza con due disegninini qui riprodotti:⁸



Sono le braccia amputate di Hainuwele dell'isola di Ceram, è Teseo che esce vittorioso dal Labirinto di Creta, ma che invece di issare la vela bianca della vittoria sulla nave che lo riporta ad Atene, come aveva promesso al padre Egeo, conserva per dimenticanza la vela nera, e il padre, credendo perduto il figlio, si uccide gettandosi in mare. Ameta, il padre di Hainuwele, significa l'oscuro, il nero. Anche Demetra, quando scende agli Inferi alla ricerca della figlia Persefone, diviene »mélaina«, la Nera. La vela bianca con la quale avrebbe dovuto tornare Teseo, significa la luna vittoriosa nel plenilunio. Ma il plenilunio si sviluppa a danno della luna scura della vecchia lunazione. Egeo deve morire.

Le mitiche figure di Teseo, Persefone, Hainuwele e Rabie, non sono simboli o allegorie di qualche cosa di diverso da loro stesse. Hanno una loro identità reale, atemporale e (appunto) mitologica. Kerényi ha ragione di insistere su questo punto. I russi, i serbi e i bulgari chiamano la luna padre o nonno (»batjuška«, »tátka« in Russia, »dedo« in Serbia, »dedo Gospod« in Bulgaria), ma l'idea che la luna sia l'antenato e il capostipite dell'umanità non è per i contadini slavi un simbolo: quando la luna entra in eclisse, ci si figura che dei mostri la addentino e la divorino. Spaventati da questo spettacolo e immaginando le sofferenze del satellite, vecchi e vecchie piangono.⁹ La luna è quindi davvero il capostipite dell'umanità, lo è (per così dire) in

⁸ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, II, 2, pp. 1083-1084, Kraków, 1939; abbrev. Mosz.

⁹ G. M. Milosavljević, in *Msl.* 588.

carne ed ossa e non solo allegoricamente o miticamente. Il trasporto emotivo provato nella contemplazione dell'astro (la »Ergriffenheit« di Frobenius) modifica la natura dell'astro secondo lo specchio dell'emozione.

Si può essere ragionevolmente sicuri che in un passato non molto lontano, quando dopo tre giorni di oscurità, tornava a splendere in cielo il tenue filo della prima falce lunare, il contadino serbo e slavo credesse che il suo capostipite fosse risorto. Ancora oggi non si manca di festeggiare in modo particolare la prima domenica dopo il primo quarto di luna. In quella ricorrenza in Volinia, in Belorussia, nella Grande e Piccola Polonia, in Slesia, in Croazia e in Serbia l'astensione dal lavoro è scrupolosa, e le chiese sono affollate di fedeli.¹⁰

La resurrezione vegetale è per i contadini slavi altrettanto concreta di quella astrale. La letteratura popolare slava sull'argomento è molto ricca. L'albero cresciuto sulla tomba di un defunto sanguina e parla come se in esso fosse incarnata l'anima del trapassato sepolto sotto la sua ombra. Nei racconti popolari polacchi il prodigio di questi alberi umani non viene riferito come leggenda, ma come fatto al quale si presta ferma fede.¹¹

Nel secolo scorso si contavano a centinaia gli alberi riguardati come protettori e guaritori in Europa, dalla Svezia ai Pirenei, ma in nessun luogo dell'Occidente si ricorda che quegli alberi sono degli uomini metamorfosati, eccetto vaghe reminiscenze in Bretagna.¹² E' andato così perduto il nerbo misterico del culto dei vegetali: la resurrezione, ben conservato invece da Slavi e Finni. Ma nella stessa area slava dove si continuerà ad eseguire la danza del labirinto, il mito di Hainuwele è stato dimenticato, e senza di esso, la danza diviene un enigma. Nel 1629 ad est di Požega, nella cattolica Slavonia, il parroco celebrava una messa tutte le domeniche della nuova luna ai piedi di una grande quercia venerata nei dintorni per le sue virtù taumaturgiche.¹³ La ricorrenza lunare si associava così al culto dei vegetali, come nei miti di Ceram.

Le manifestazioni della componente misterica del paganesimo slavo sono da gran tempo note, ma forse non se n'è misurato tutto lo spessore. A livello misterico, il paganesimo degli Slavi era un precristianesimo. Dove tra i Baltoslavi e i Finni il cristianesimo fu propagato pacificamente, venne accolto senza nessuna difficoltà. Non ci fu bisogno di grande sforzo di predicazione per persuadere quegli ingenui pagani dell'Europa orientale che un uomo-Dio era stato ucciso dagli uomini per la loro salvezza poiché loro stessi usavano di tanto in tanto ricorrere a questo genere di uccisioni per il medesimo scopo. La resurrezione pasquale poi dell'uomo-Dio sacrificato era ai loro occhi altrettanto immancabile come il risveglio primaverile, salvo a temere la persona del risorto come un vampiro quando fosse per tramontare la re-

¹⁰ Mosz. II, 1, p. 457; Msl. p. 588.

¹¹ Mosz. II, 1 e 2, pp. 525, 528, 1362, 1456. Msl. pp. 499-505. Ja. V. Propp, *Volšebnoe derevo na mogile*, in: stesso, *Edip v svete fol'klora*, trad. ital., Torino, 1975, p. 32 segg.

¹² Gli alberi sanguinano e parlano ancora in Virgilio (Aen. III, 19 segg.), Il folklore sloveno tramanda ancora oggi episodi bellissimi di alberi parlanti, v. »Le livre slovène« 8/4, déc. 1970, p. 121, e »Ricerche slavistiche« 20-21, 1973 do 1974, 370.

¹³ Mosz., II, 1, p. 534.

ligione manistica e la grande pietà dei padri. Queste credenze popolari slave non sono »superstizione« (russo »sueverie«, fede vana), ma una seconda fede prestata al medesimo oggetto (russo »dvoeverie«).¹⁴

I trascorsi pagani della religione soteriologica produssero nell'animo degli Slavi, a causa della vicinanza dell'antica fede con la nuova, un arricchimento emotivo (e pericoloso) dello stesso cristianesimo. Nella sua stravolta ottica religiosa, Dostoevskij finirà per vedere nella figura del Redentore il capostipite dell'umanità. Egli stesso racconta che all'epoca della sua prima conoscenza con Belinskij a Pietroburgo, Belinskij lo derideva perché tutte le volte che si parlava con poco rispetto di Gesù Cristo, le labbra del giovane Dostoevskij tremavano come se stesse per piangere. Dostoevskij, che amava leggere le Sacre scritture, era certo a conoscenza dell'appellativo di secondo Adamo dato da San Paolo a Gesù,¹⁵ ma non è la lettura di San Paolo e degli Apocrifi (Golgotha come cranio di Adamo, teschio di Adamo inchiodato ai piedi dei crocefissi devozionali, ecc.) che può spiegare il suo così singolare e traumatico turbamento per le bestemmie di Belinskij. L'immagine Gesù-Adamo di S. Paolo è spirituale. Nemmeno gli Apocrifi osano attribuire a Gesù una discendenza. Gesù non è un antenato o un capostipite. Ma gli Slavi, inconsapevolmente e nel profondo delle loro viscere, inclinano a venerarlo come tale. Il pianto di Dostoevskij è della stessa natura di quello dei vecchi contadini serbi al cospetto delle sofferenze del »dedo Gospod« durante le eclissi lunari. Nel palinsesto cristiano si può leggere la scrittura misterica dell'antico paganesimo.

¹⁴ Il significato originario di »dvoeverie« è controversia (S r e z n e v s k i j).

¹⁵ 1 Cor. 15, 21. 36. 45.

Povzetek

LABIRINT (IGRA KRIVA)

Na moluškem otoku Ceram, v Karpatih in na Balkansko-donavskem polotoku plešejo ples, ki nosi ime po labirintu: veriga plesavcev se začne premikati, potem se prvi v vrsti ustavi, veriga pa se v spirali ovije okoli njega, tako da ostane kakor ujet. Po indonezijskih mitih s Cerama so ujetnika pokopali živega (darovanje Materi Zemlji) v jamo, skopano na sredi spirale, ali pa je šel ven iz spirale pod lokom vzdignjenih rok plesavk — pod »vrati«, kakor temu pravijo tako na otočju Oceanije kakor pri Slovanih.

Smrt in vstajenje, simbolično nakazana z zbornimi plesnimi gibi in ponazorjena v agrarnih in lunarnih mitih, sta temelj vseh misteričnih verstev.

Neverjetno dolgo trajanje in odlično ohranitev tega plesa pri Slovanih štejemo za dokaz, da je bil omenjeni temelj pričujoč in aktiven tudi v poganstvu Slovanov. Ko je pred približno tisoč leti največje misterično verstvo v človeški zgodovini — krščanstvo — prekrilo staro verstvo Slovanov, sta obe skupaj doživeli simultane manifestacije. Posebna čustvena navezanost Dostojevskega na osebo Kristusa — kot drugega Adama — mimo njegovega božanstva, je emotivni odmev starega čaščenja, ki so ga pagani izkazovali rodovnemu začetniku.

PREDSVADBENO »HODITI (ITI) PO PITANJU«

Milovan Gavazzi

Zagreb

U jednom opisu svadbenog običaja u selu Dubovcu (kod Križevaca u Hrvatskoj) zacijelo je prvi put u Hrvatskoj iznesen i predsvadbeni običaj obaveznoga obilaska udavače, nakon što je već zaručena i vjenčanje u crkvi oglašeno, od rodbine do rodbine, u ovom odlomku: »Kad su zapisani, onda idu svi od župnika k nezinomu rodu, od jednoga do drugoga, kaj der bude rod rekel, je l' bu dobre ili ne. To je *po pitajnu hoditi*: tulike kulike u svate pozivati. Ake se zabi koji strini ili vujni iti pitat, ili je pak z ruke, onda veli: „Niti me je pitala, niti ju pak bum daruvala.“¹

A kad je pisac ovoga priloga jednom prilikom išao po turopoljskom Vrhovju za etnografskom gradom 1935. g., došao je u selu Prvonožini (kod Dubranca) govor i na tamošnje svadbene običaje. Stara seljakinja tu je spomenula pa i opisala običaj »*po pitajnu iti*«: udavača ide od rođaka do rođaka i pita ih, što joj savjetuju: da li da pođe ili da ne pođe za zaručnika; prema odgovoru je odlučivala (pa znala i razvrgnuti zaruke). — Četrdesetak godina poslije jedan se drugi etnolog eksplorator susreo u istom kraju s tim istim običajem i pod istim izričajem (*iti po pitanju*) s tim, da se toga samo dobro sjećaju da je udavača obilazila svoju rodbinu, dobivala ruha a i novaca, ako je bila siromašnija — no toga da više nema; i u bližim selima Gudelnici i Markuševcu (turopoljskom) da je to jednako bio običaj.²

Tu se pojavio ne samo u suštini isti predsvadbeni običaj kao gornji u Dubovcu nego upravo i s jednakim specifičnim narodnim izrazom za nj »po pitanju iti — hoditi«. A ta je neobična i inače nepoznata sintagma i sama izazivala da se dokuči njezin pravi smisao u okviru ovoga običaja. Kraj uočene istovetnosti pojavlja se i pitanje, kakav je mogao biti odnos ovoga običaja i toga njegova zasebnog izričaja između selâ oko Križevaca i turopoljskoga Vrhovja: da li je to možda iz jednoga od ta dva područja preneseno (kakvom seobom) u drugo ili su to oboje samo dva svjedoka negdašnje

¹ M. Križe, Ženidba. Običaji u Dubovcu kraj Križevaca. ZbNŽ VIII (Zagreb, 1903), s. 124.

² Zapisni dipl. etnologa Maria Lenkovića 1973. g.

(a možda još i novije, još nedovoljno poznate) mnogo veće rasprostranjenosti ovoga običaja i one njegove jezične oznake. Da bi se bio takav prijenos zbio sa turopoljskog Vrhovja u okolice Križevaca, za to nema nikakvoga indicija iz poznate građe o seobama seljačkoga naroda u ovom dijelu Hrvatske — a to isto vrijedi i obrnuto. No kad se pojave potvrde za ovu tradiciju i iz drugih nekih mjesta po Hrvatskoj, gornje pitanje nema više u cijelosti razloga (možda tek obzirom na istovetnost onoga izričaja, jer se taj drugdje dosad ne potvrđuje).

I već je na početku, kad je ova tradicija bila uočena, vjerojatnost većma pristajala drugoj alternativi. I dalja potraga za ovom tradicijom donesla je do sada još i ovo, i to odreda kod kajkavskih Hrvata pa sjeveroistočnih (prekmurskih i porapskih) Slovenaca i gradišćanskih Hrvata:

Negdje iz sela turopoljske ravnice (Lomnica?) bilježi se (1942. g. kao prošlost) da je djevojka poslije nego je bila isprošena, poslala s jednom ženom iz svoje zadruge i s budućim »gosponom deverom«³ još iste večeri od kuće do kuće svoje rodbine, čedno pitajući: »Kaj mi bute navuka dali?« U noćnoj tišini svagdje bi se razvio kratak razgovor, pri čemu su starci savjetovali po vlastitim iskustvima i bogoljubnoj čestitosti starih.³

Najopširniji i etnosociološki najznačajniji opis zbivanja pri ovom običaju potječe iz Prigorja kod Jastrebarske: »Pohod mlade k rodbini. Valje drugi dan išla je negda mlada po selu i dele pitat (!) materinu i očinu fameliju, bi li dečka zela ali ne bi. Kad je dešla, unda se poklonjila: Dobar dan, — ali: Dobar večer, a još se ni prav poklonjila, već ji je gdoj rekao: 'Tebe su pravo sniboki stiral!' Već su prlje znali, a će nisu znali, unda su mam pomislili, po kaj je dešla. Una ni znala kaj drugo reći nek: 'Le — le — jesu; ćaća i mama su me otpravili, bi li ga slobonji zela i kaj vi velite?' Unda su ji rekli: 'Nekam (= neg kam) će bolje; samo ga zemi — zemi; v meru živete, skrbete, pak bute vre živeli. Ne-kaj (= neg kaj) bi čakala; ljeta preajadu — bolje ljetos nek k ljetu.' Unda su ju pitali, kaj ji otac i mati veli, a una jim je rekla: 'Le — kaj bi rekli, velidu, da je iz poštene famelije, družina je dobra, svekar i svekrva buju me vre radi imeli.' Stare žene su ju merile (= mirile) će se mrski glas čul o iži, da se naj ne boji, vre se bu navčila, samo naj poslune, naj se ne okaša na svekrvu i na svekra, pak ji buju vre dobri; govorile su ji: 'Draga ćerčica, samo ti nji posluni se kaj ti velidu; ti si još mlada, pak ne rezmiš se; z družinu živi v meru (= miru), naj se cvekati — to je mrsko.'⁴

Kad je na jenim mestu zvršila, išla je drugam, dok ni su fameliju obišla. Gdagda se našal gdoj od famelije, ki ju je odgovarjal da ga naj ne zeme, ali ju ni mogal odvrnati, samo će je bila volja ćaćina i materina. Če su se z dečkom ali z njegovimi kaj povadili — zbog grunta ali kaj, unda su dečka mrzili pak su curu odgovarjali: »Baš buš zela pravu peršonu — bu kak mu je otac; bute se rezbijali i tukli kak cigani. Pokle ti bu žal, ali bu prekesni!« — 'Le — rekla mlada — kaj ću, kad mama i ćaća velidu, da ga zemi.' Cura ni nigdar rekla, da nju ni volja, a ni rekla ni da ju je volja; kak je otac i mati mislil, unak je bilo.

³ V. Miklaušić, Sa stare turopoljske svadbe. Sv. Cecilija XXXVI (Zagreb, 1942), s. 62.

Jen den je obišla se, če je bila famelija blizu, če ni bila blizu, unda je i drugi den išla. Tak su naredili predi nek su išli na zapis, je li bu treba jen ali dva dana. Kad je dešla dimov, unda su ju pitali: „Kaj su ti rekli?“ a una je unda povedala; a deka je znala prevariti; če je dečka rada imela, unda je rekla, da su ji si rekli, da ga naj zeme, a če ga ni rada imela, unda je rekla, da su ji si rekli, da ga ne zeme. Velidu stari ljudi (prije 1908. g.) da je išla od famelije di famelije samo povedat, da ji dar priprave.«⁴

I u Malom Lipovcu kod Samobora se taj običaj potvrđuje (1972. g.): Udavača obilazi svoju rodbinu, gdje je pitaju: »Kaj buš toga zela ili ne buš?« Ako im se sviđa, da će ga uzeti, daju joj darove i to jastuke i košulje. Za košulje su nekada davali platno — no danas to više ne daju. Obilazeći tako rodbinu sakupi darova.⁵

U Loboru (Hrvatsko Zagorje) bilježi se također jezgra ove predsvadbene tradicije: »Dok su pod zarakama, hodi zaručnica od rodake do rodake, od prijateljice do prijateljice, s njima razgovara o svojoj udaji a ne moli ih ništa; svoju dužnost znadu one i same. Jedna joj da perja, druga je daruje povjesmom, treća joj pokloni kakav rubac, ručnik...«⁶

Osim jednoga podatka sa Ptujškoga polja, gdje nije jasno, radi li se upravo o ovom običaju (zaostatku?)⁷ ova se predsvadbena tradicija potvrđuje dalje kod Prekmurskih i Porapskih Slovenaca sve do naših dana. Najstariji dosad poznati podatak o tome bilježi Jožef Košič 1824. g. (a prenosi ga u svoje djelce Jan Csaplovics) »da med oklici nevesta, ki je še dekle, v spremstvu neke ženske hodi od hiše do hiše in ‚dari proszi‘. To imenujejo ‚na poczio‘ (pocio) ... Nevesta pa ne zbira darov le v domači vasi, ampak obišče tudi sosednje vasi. Navadno je nekoč dobila lan, konoplje, platno in denar. Nobene hiše ni zapustila praznih rok, seveda je bila količina teh darov odvisna od zgovornosti ženske, ki je nevesto spremljala. Košič posebej poudarja, da je darove lahko zbiralala le nevesta, ki je bila še dekle, nikakor pa tega niso delale vdove.«⁸ S istoga područja bilježi ovaj običaj 1913. seljak Alojz Dravec vrlo kratko: »...Nevesta dugi slog lená skübé. To je: Kda snehe podaraj (po daraj = za darovima) hodijo. Zato pravijo ‚snehe‘, ár nevesto edna snéha more od hiže do hiže voditi i prositi nevestej dáre. Nevesta pa za dár dobi predivo, jájce i peneze. Nevésta té to sneho za starešico (kod svadbe — prim. autora) zové.«⁹ I prof. Vilko Novak to po-

⁴ V. Rožić, Prigorje. ZbNŽ XIII (Zagreb, 1908), s. 51

⁵ Zapisi dipl. etnologa Maria Lenkovića 1972 g.

⁶ J. Kotarski, Lobar. ZbNŽ XXI (Zagreb, 1916), s. 205. — I oko Donje Stubice zabilježen je vrlo srodan običaj, no kako tamo ima i nešto drukčiji značaj kao »pozivanje na rakiju« na dan oziva, nije posve jasno, da li je to u suštini i prvobitno upravo ista tradicija; v. Z. Rajković, Narodni običaji okolice Donje Stubice. Narodna umjetnost X (Zagreb, 1973), s. 176.

⁷ »Zaročenca si na Ptujškem polju izprosita pri sorodnikih in sosedih to in ono za prvo silo« — J. Kelemina, Slovenski etnograf VI/VII (Ljubljana, 1954), u recenziji na s. 324.

⁸ J. Košič — prema tekstu H. Ložar-Podlogar, Ženitovanske šege v Prekmurju. Traditiones 2 (Ljubljana, 1973), s. 123. (= J. Csaplovics, Kroaten und Wenden in Ungern. Pesth, 1829., s. 45.)

⁹ A. Dravec, Narodna vera i navade v vési. Traditiones 3 (Ljubljana, 1974), s. 172.

tvrdi,je odnosno ponavlja pa dodaje i izraz »hodi po darei« i da tada 1948. dobiva u prvom redu novaca i živeža.¹⁰ Napokon se još i najnovija potvrda za ove Slovence odnosi na Porablje, gdje se uglavnom pojedinosti podudaraju s onima u Prekmurju: Udavača (po prvom ozivu), ali često i mnogo prije — i do 4 tjedna prije svadbe obilazi domove kao i drugdje (još i 1975. g. u nekim selima), katkada obavezno upravo sve u selu; uvijek je prati neka (starija) žena, dobra govordžija (često krsna kuma) pa se za njih kaže da *sneje hodijo, dari zbirat hodijo*. To i ovdje vrijedi samo za djevojke-udavače, nikako za udovice ili rastavljene pri ponovnoj udaji. Pokloni su u prošlosti bili — kako kaže Orevcina Nanica iz Števanovaca (koja je 9 puta vodila udavaču »po daraj«) — u prvom redu predivo (da ga je često nevjesta imala presti čitavu zimu, i još za prodaju); ali i jaja, kojih su znale nabrati i po par tisuća — i to za svadbenu gozbu a i za prodaju; i novac se prigodice davao, skromne svote, ali što dalje, to više (1902. g. jedna je udavača nabrala 18 kruna a njena kćerka 1934. g. 80 penga, u vrijednosti jedne krave, danas u nekim slučajevima naberu i do 4—5 tisuća forinti). — Razlika ima u pojedinostima među brdskim i nizinskim selima Porablja, a znatnije se razlike bilježe u vremenu, jer su u prošlosti navodno običaj uvjetovale slabe gospodarske prilike seljaka, dok u novija vremena preteže društveni značaj običaja — pače, udavače, koje hoće izmaći običaju, izvrgavaju se ogovaranju — da su gizdave pa preziru ili podcjenjuju svoje siromašnije suseljane. Dakako da po selima tokom vremena slijede razlike u vrsti, značaju i vrijednosti darova pa se napr. predivo konoplje ili lana samo u sjećanju spominje. Značajnije su tu neke tradicije, koje se inače jedva spominju, napr. u slučaju da se dvije takve udavače sukobe u istom domu, da je zadržavaju pred odlazak zaključavši vrata, da njezino kretanje mora ići naoposun i dr.¹¹

Ne će biti bez značenja da je ta predsvadbena tradicija zabilježena oko 1885. g. i u okolici Trsta: »Ko župnik s prižnice prvokrat okliče zaročenca, prične zaročeno dekle za rožo brati. Nekdaj so hodila za rožo nabirat le taka dekleta, katerim je roža pristovala, to je neomadeževane; zdaj se na to narodno pravo več ne gleda. Kadar gre zaročena deklica za rožo nabirat, mora najprej imeti nov jerbašček. V jerbasu, ki je pogrnen z belim prtom, nahaja se srednje velikosti okrožnik, poln slaščic in kaki trije kolači. Precej ko se v nedeljo konča sv. maša, napoti se srednje nališpano dekle po hišah za rožo nabirat. V hišo prišedša reče po navadnem pozdravu: ‚Prišla sem vprašat, če vam je všeč vzeti par konfet (slaščic).‘ Domači ljudje si vzamejo navadno po dve, tri konfete ter deklici za to darujejo več, navadno goldinar. Kjer deklici darujejo več nego navadno, skazati se mora tudi ona dobrohotna, ter jim daruje kolač. Na imenovani način si nabere dekle do 30 goldinarjev in več. Omenjeni denar ji služi, da si nakupi potrebno balo. Radi tega se redko vidijo premožnejše deklice, da bi za rožo nabirale; saj imajo roditelji dovolj denarja za balo.«¹² Ako se ovdje ta tradicija u nekim pojedinostima i razli-

¹⁰ V. Novak, Etnografski značaj slovenskega Porabja. Slovenski etnograf 1 (Ljubljana, 1948), s. 100.

¹¹ I. Pavlič, Podaraj. Prispevek k slovenskim ženitovanjskim šegam v Porabju. Etnografija južnih Slavena u Mađarskoj. (Budimpešta, 1975), s. 145—154.

¹² D. M. Obalovič, Ženitovanjski običaji v tržaški okolici. Letopis Matice Slovenske za leto 1885 (Ljubljana, 1885), s. 111—112.

kovala od predašnjih slovenskih slučajeva, osnovno je jednako: vremenski je vezana uz ozivanje u crkvi, udavača skuplja poklone, koji će joj služiti da nabavi opremu, obilazi jamačno rodbinu, susjede, prijatelje svoje obitelji, obilaze skupljajući poklone ponajviše siromašnije udavače.

I kod gradišćanskih Hrvata se taj običaj, za sada sasvim rijetko, mogao potvrditi — tako iz Nove Gore (iz vremena oko 1935. g.): »Nekada je bila navada, da je zaručnica *po petji išla* (istaknuo M. G.), povismo brat. Imala je va glavi dužičke sveze zapleteno, ke su im dužičko dole visile. Zaručnja je nosila na ruki plahtu i je išla mudro prez riči od stana do stana ziz ednom rodjakinjom. Kad su va stan došli su rekli: ‚Valjen budi Jezuš Kri-stuš! Nadilite siromaš(nu) zaručnjicu s rešetom perja, s povismom ali s her-djavim cvanckarom.‘ Dali su im ki povismo, ki perja, ki i penez. Ka je imala čuda rodjakov si je mogla čuda nabrat.«¹³

Potruga za ovim običajem kod ostalih južnih Slavena nije donijela ni-jednu potvrdu.

Ova se predsvadbena tradicija nalazi međutim dosta obilno potvrđena u objelodanjenoj građi različitih izdanja o slovačkoj pa i o češkoj tradicijskoj kulturi. Dovoljno će biti odatle ovdje odabrati značajnije i za dalje izvode relevantnije slučajeve. Tako već sredinom 19. st. bilježi taj običaj Božena N ě m c o v á za neki (poblize neodređeni) kraj Slovačke: »Když byla nevěsta velmi chudá, aneb sirotek a byla pořádná a počestná, *chodila* před svatbou *prositi* (istaknuo M. G.) *na ‚pocitivú krásu‘* a dávalo se jí plátno, peníze a obilí. Způsob ten býval v krajích slovenských, nevím ale, zdali se dosud udržel.«¹⁴ Nekoliko decenija poslije potvrđuje to i Pavol D o b š i n s k ý, također za Slovačku (bez oznake naročítoga kraja): »Ak je mladucha chudobná, služobná a najme sirota, chodí teraz (t. j. v době po pýtackách, když jsou ohlášky, ale před svatbou) *pýtat' si na pocitivú krásu* (istakao M. G.). Ide po rodinných známých a majetných v spoločnosti svojej krtnej matky abo druhej bližnej ženštiny a tato pýta: ‚Moji milí pánovia, neopušťajte túto pocitivú krásu, ktorá umienila si vstúpiť v stav manželský.‘ Vyzpytujú sa jej: koho si berie? či pocitivého a robotného? I dávajú jej do daru obylie, múku, plátno, peria, peniaze a čo. Zvyk zaznačený z Liptova; v Gemeri ho nemáme; nahrazuje ho ‚idenie na dom‘, o čom bude nižej. Pocitivá a pracovitá však nikdy nemá čo obávat sa, by pre chudobu ostala bez svatby a vena.«¹⁵

Iz sela Vrčica (Liptov) potvrđuje to Pavel S o c h á ň 1905. g.: »Po prvej ohláške *ide* mladucha s jednou ženou z rodiny abo so susedou *po žobraní*. Idú z domu na dom po obci, mladucha nesie batoh a žena žobre: ‚Pekne prosíme, aby ste nas neopustili takéto mladé žobračky.‘ A to im dajú švábky abo peňazí. Švábku mladucha predá a za to si kúpi na sobášne šaty. Dokedy si aj 17 vriec zemiakov vyžobre. Keď idúcky príjdu ku mladému zaťovi, tam ich potraktujú, lebo vedia, že *idú po žobraní* (istakao M. G.), nuž ich

¹³ Tekst iz rukopisne etnografske građe iz Nove Gore seljaka Jožefa K o - v a č a, bilježnica II, s. 9.

¹⁴ B. N ě m c o v á, Obrazy ze života Slováků. Posel z Prahy 1858. = Sebrané spisy X (Praha 1911), s. 260.

¹⁵ P. D o b š i n s k ý, Prostonárodné obyčaje, povery a hry slovenské. Tur-čianský sv. Martin, 1880, s. 25.

to už čakajú. Navaria mäsa, pečenky, pálenky, abo ak mladucha palénky nepije, ,vínej žufki.«¹⁶ — U Dolnoj Porubi (zapadna Slovačka) suština je ista iz vremena nešto prije 1923. g.: »Mezi ohláškami *chodí* nevěsta se svou širokou ,*po pýtání*‘ (istakao M. G.). Dříve prý každá nevěsta, jak chudá tak bohatá procházela celou vsí a široká ,*pýtala*‘ pro ní pomoc do domácnictva a stírala, co kde dali, ponejvíce obilí a peníze (2—60 Kč). Ale nyní se již děvčata stydí a zacházejí jen k příbuzným.«¹⁷ — Slično u selu Horná Poruba bilježi se neko 10 godina poslije da »V týždni po prvých ohláškach budúca mladá nevesta *chodí ,po perí*‘ (istak. M. G.). Chodí s prázdnu poduškou po dedine (k tetkám, strynám, kmotrám), a všade jej dajú do podušky peria.«¹⁸ I u Bystričkoj dolini »nevesta po vzdani sa *chodí po pýtání* (istak. M. G.) naturálií na svadbu. Dostáva vahanček žita, ovsa, vajcia a pod. do gazdovstva, alebo na svadbu ako výpomoc.«¹⁹

I kod Slovaka u Mađarskoj se običaj potvrđuje: »...Podnes ešte vo väčšine krajov, obývaných Slovákmi, *chodí* kandidátka stavu manželského v rodnej dedine pýtať podporu na zariadenie novej domácnosti a ul'ahčenie prvého manželského žitia. V chudobných dedinách Novohradu, Boršódskoje, Aboujskeje a Zemplínskeje stolice *chodí* bohatá i chudobná deva rovnako, v bohatších krajoch Dolnej zeme zväčša už len najbiednejšie. Každý takej suplikantke podľa možnosti rád niečo podaruje: kusy odevu, obuv, naturálie (múku, mak, lekvár, cukor, masť, kury, kačky, víno) i peniaze, ale nikdy nie periny, lebo zaopatrenie nevesty perinami ostáva v každom prípade povinnosťou jej matky. Niekde už zvyk *chodenie* nevesty *po pýtání* (istak. M. G.) prastal, a namisto neho tesne pred svadbou ľudia z dediny nasnášajú patričnej všetko, čo mladá gazdiná potrebuje — okrem perin (Görömböly).«²⁰

U Zázrivoj (na Oravi) su također udavače obilazile cijelo selo od doma do doma *po pýtání, po žebre*. Od dobivenog žita ili novaca bi si nabavile stvari za domácninstvo i gospodarstvo. Takva bi udavača govorila da »od toga uči gospodariti«. Tu je to obilaženje bilo opće pravilo i nije bilo stvar samo siromašnih kao u drugim krajevima. Upravo tim se može objasniti dugo uporno održavanje toga običaja u tom selu jer je napušten tek 1953. g. po izričitoj odredbi predsjednika mjesnoga narodnog odbora. Prije drugoga svjetskog rata održavao se još po donjoj Oravi u selu Komjatna pod nazivom *chodenie s vankúšom*, a na gornjoj Oravi, u selu Zuberca, pod nazivom *pýtat zboža, po žebrákoch*.²¹

U općini Kubra (kod Trenčína) udavača bi se kratko prije svadbe svetačno odjenula i išla *pýtat' do škrině*; počela bi pri donjem kraju sela u

¹⁶ P. Socháň, Svadba vo Vrbici (v Liptove). Slovenské pohľady XXV (Turčianský sv. Martin, 1905), s. 318.

¹⁷ D. Stránská — po rukopisnoj etnografskoj građi (1923. g.) Dolné Porube.

¹⁸ J. Milko, Horná Poruba v Trenčianskeje. Sborník Matice Slovenskeje XI/XII (Turčianský sv. Martin, 1934), s. 61.

¹⁹ J. Mjartan, Príspevok ku zvykosloviu Dolných Kysúc. Národopisný sborník 4 (s. 1., 1943), s. 172—173.

²⁰ R. Zátka, Svadba u Slovákov v Mađarsku. Národopisný sborník IX (Bratislava, 1950), s. 176.

²¹ K. Kropiláková, Zo svadobného zvykoslovia na Dolnej Orave. Slovenský národopis XVI (Bratislava, 1968), s. 324. Prema navodu u djelu J. Komorovský, Tradičná svadba u Slovanov. Bratislava, 1976, s. 239.

smjeru protiv toka potoka (»hore vodu«) da bi uvijek imala sreće (jer izraz »dole vodu« znači nazadak imanja). Tako bi posjetila odreda sve domove. U svakom su već imali nakupljeno za nju žito (oko 5 litara pšenice ili ječma) i to bi joj sasuli u pregaču, koju je držala za dva vrška. ... Početkom ovoga stoljeća se davao mjesto žita novac prema imutku darovatelja. A izmoljeno žito bi odvezli zajedno s opremom na dan svadbe ženikovu domu kao prilog za početak gospodarstva.²²

Za Moravsku potvrđuje se to krajem prošloga stoljeća: »Na Dačicku v ohlášky nevěsta chodí s družičkou po sousedech i po okolních vsích, žádajíc za nějaký příspěvek. Družička ní říká: ‚Tato nevěsta vás pěkně prosí, dybyste jí něco přidali.‘ Hospodyně dá napřed nevěstě krájeti chleba řkouc: ‚Na, krájej si na syna.‘ A podávajíc potom družce pravi: ‚Krájej si, aby sis brzo nakrájela, aby si se brzo vdala.‘ Potom podaruje nevěstě lenu do hospodářství. Chleb nevěsta podrobí slepičkám, aby hodně nesly. Prve chodívaly všechny nevěsty, nyní jenom chudší. Také na Valaších chudobná nevěsta chodívá ptát ‚na novosedlí.‘²³ I kod Valacha se taj predsvadbení čin potvrđuje: »Poslední týden před svatbou chodí nevěsta po ‚novosedlú‘ t. j. obcházi najbližší rodinu a známé, jež chce na svatbu pozvati. Všude dostane ‚na novosedlé‘ (do výbavy) buď už na hlavu šatku nebo čepec, rukávce, kousek plátna a j., též něco peněz.«²⁴ I dalje još: »V době mezi ohláškami chodily nevěsty v Nové Lhotě, na Vápenkách a v Javorníku ‚po pérú‘ (istak. M. G.). Nevěsta si vzala ‚cíšku‘ (podušku) a chodila k příbuzným, známým a kamarádkám. ‚Chudobnejšá‘ nevěsta šla dům od domu, zámožnější chodily pouze k příbuzným. V Nové Lhotě chodily nevěsty ‚po pérú‘ ještě před třiceti lety. Hlavně se navštěvovaly přítelkyně, vrstevnice, které si dary vzájemně oplácely. Nevěsta přišla do domu a říkala: ‚Prosím vás, nadelte nevěste žebračce, nadelte nevěste, či můžete, pomozte!‘ V každém domě nevěstě něco darovali. Do cíchy jí dali peří, dávali jí též vajíčka, obilí, nebo peníze. Když lidé viděli jít nevěstu, věděli hned proč přichází, proto jí vítali a rádi ji obdarovávali. Získané dary se spotřebovaly při svatbě. Peří měla nevěsta do výbavy, peřiny však dostala od matky.«²⁵

Sa područja Češke ima također par potvrda, napose opširnija iz niza sela oko Trhoviha Svina, po kazivanju starih seljaka: »Nevěsta při obcházce nosila t. zv. ‚cigr‘.²⁶ ... S nevěstou chodívala nějaká bába, která měla dobrou výřečnost a prosila za nevěstu, ale mohla prosit i nevěsta sama. Nevěsta musila zachovávat mnoho pravidel: nejdřív zajít na faru, dostala obrázek tříkrálový, rytinu, ale musila donést panu faráři maslo. Pak musila jít ke kmotrům a pak podle stupně příbuzenství, stáří, majetku atd., tedy ne, jak by jí bylo pohodlnější. Nesměla se vracet touž cestou, ani s kopce, aby jí

²² S. Dužek, Svadba na trenčianskej dedine. Dipl. rad Katedre etnografie i folkloristike Filoz. fak. Univer. Komenského. Bratislava, 1958. Prema navodima u djelu J. Komorovský, o. c., s. 239.

²³ F. Bartoš, Moravská svatba. Praha, 1892, s. 14.

²⁴ M. Václavěk, Valašská svatba. Telč, 1892, s. 12.

²⁵ J. Tomeš, Společenský a rodinný život. Hornácko. Brno, 1966. isti: Duchová a sociální kultura na Hornácku. — Dipl. rad Fil. fakulteta u Brnu 1959. V. Frolec, Lidový oděv v Nové Lhotě na Hornácku. Československá etnografie X (Praha, 1962), s. 352.

²⁶ cigr = torba (»ceker«).

v manželství to nešlo s kopce, musila vyjít směrem k východu slunce a vracet směrem západu slunce, nesměla přijít příliš brzy před snídaní ani ne po večeři, a ke každému musila přijít s cigrem prázdným, proto chodila za ni bába, které dávala do pytle dary hned za vraty. Dostávala dary různé a každý dárek dal, aby nebyl vsi na posměch pro lakotu: mouku, vejce, máslo, mák (aby měla hodně dětí), kus lněného plátna, pár klubek doma spředené vlny, jehly a nití, a jiné. Obyčejně vystačilo jídlo na svatební hostinu a ještě potom na pár týdnů po ní. Z některé vsi si nevěsta vezla dárky i na voze. Některý sedlák dal třeba i pytel mouky — ovšem domácí se zúčastnili pak svatby a hostiny. «...» V Todni první dárek do cigru dával prý starosta (rychtář) a rychtařka do něho položila tři vejce, nikdy více; jestliže jí chtěla dát více vajec, položila ostatní do slaměné ošatky a nevěsta pak na tuto ošatku vybírala vejce i v dalších domech. — Při obcházení pronášela různá říkání, např.: ‚Chudá panice nevěsta prosí vás pro Krista, abyste jí dárek dali a k svatbě tím pomáhali.‘ (Soběnov). Starý družba z Polžova líčil říkání obdobně, ale dodal konec: ‚... a na svatbě oučast brali.‘ Pobožný říkání se tam prý neuchovalo, ale říkalo se místo toho: ‚Nevěsta prosí vás o dary, nemusí to být za dva toлары, třeba za groš, brambor koš, kdyby se vám ruka trásla.‘ V Todni: ‚... třeba za grešli, kdyby se vám toлары nevešly.‘ — Někdy později doprovázející báby vymýšlely různé příběhy žertovné a různá líčení, aby dostaly více, zvyk se měnil v zábavné vtipné scénky, improvizované. Na sklonku minulého století chodily nevěsty s cigrem už jenom ku příbuzným, dobrým známým a zámožným sousedům — proto prý, ‚aby se nevěsta nepejšila.‘ K vymizení zvyku přispívalo také to, že chudí se báli dát mnoho a málo nechťeli, naopak někteří lidé neomaleni vyžítkovávali toho a za maličký dárek se o svatbě najedli. Také doprovázející báby začaly mít velké požadavky a nevěstě nakonec třeba málo zbylo.²⁷ — I u području Jindřiškoga Hradca kratko se bilježi, da »chodivaji chudé nevěsty týden před svatbou po známých prosit o kousek lnu do nového hospodářství.«^{28, 29}

Večinu gornjih podataka kod Slovaka i Čeha bilježi i najnovija monografija o svadbenim običajima Slavena.³⁰

Tragovi ovoga običaja vode međutim i dalje, naročito u Poljaka. Ako i jesu dosad uočeni slučajeви prostorno rastrkani i međusobno nepovezani, nisu za čitav ovaj pojav kod Slavena irelevantni. Sasvim općenito se bilježi, da se u Poljskoj ovakav predsvadbeni običaj često povezuje s molbom za blagoslov (skore bračne veze) od svakoga člana seoske zajednice ili s pozivom na svadbu; u području Dukle udavača je poslije oziva obilazila s posnehaljom po cijelom selu pozivati na svadbu, posnehalja noseći kačicu za maslac a udavača vreću za žito; poslije pozdrava i poziva na svadbu molile su za

²⁷ K. Hlubuček, Chození s cigrem. Doudlebský archiv národopisný. Trhové Sviny, 1952, I, s. 1—5.

²⁸ F. V. Vykoukal, Česká svatba. Praha, s. a., s. 22.

²⁹ Velik dio gornje građe o ovom običaju iz Slovačke i Češke s Moravskom (do 1963 — zajedno s još opširnijim bibliografskim popisom drugih sličnih izvora za te zemlje) dugujem susretljivosti i savjesnosti pok. doc. dr. Drahuše Stránské izražavajući joj ovdje i posthumno najsrdačniju zahvalu.

³⁰ J. Komorovský, Tradičná svadba u Slovanov. Bratislava, 1976.

pripomoć: »Ažebyste nás wspomogli na uczciwe wesele.«³¹ Iz Mazowsza se potvrđuje također, da je nekada (podaci su objelodanjeni 1935) udavača (poslije drugoga oziva) obilazila s djeverušom selom pozivajući na svadbu, i to po dva do tri puta, svagdje se dva do tri puta poklonila (kľaniala się), molila za blagoslov, a za »naklon« (ukłon) kod drugoga obilaska dobivala bi darove: u prvom redu lan, ručnike, noževe, vilice i dr. (što daju žene), žitak (što daju muškarci), a najčešće kokoši (s pohvalom).³² Za područje Chelmskie to se slično potvrđuje: »Młoda przybrawszy sobie jedną z dziewczek przyjaciółek lub krewnych swoich za druchnę, ubrana czysto i starannie acz bez żadnych jeszcze oznak weselnych, prócz chustki zmiętej w galkę w rękę, równie jak i druchna, chodzi z koleji do wszystkich swoich bliższych i dalszych, do chrzestnych rodziców, kumów rodzicielskich (bo swoich jeszcze w tak młodym wieku nie miewa), bliższych znajomych, do dworu, i kľaniając się nisko, a we dworze padając do nóg i całując w obie nogi państwa, prosi o błogosławieństwo, i szoby joj jeśli łaska szczo podarowaty — obdarty jej czom na wesile. — Dają jej też wszyscy cokolwiek, jedni po parę garncy zboża, drudzy po kilka łokci płótna, inni okrasy, mięsiwo, miód do wódki i t. p. Młoda dziękuje za te podarki padając dawcom do nóg, towarzysząc zaś jej druchna podobnie jak Młoda wszystkim się kľaniając, odbiera dary i niesie je za Młodą.

Jeżeli zaś Młoda jest sierotą, ubogą służącą gospodarską, nie mogą sprawić sobie wesela jak tylko przy współpomocy i wedle chęci swoich chlebobawców, wówczas wyrozumiali na jęj położenie ludzie, tem hojniejsze sypią datki w czasie jęj przedślubnej po wsi przechodzki, a w domu już mniej sutem zadawalniają się weselem i mniejszemi kontentują podarkami.«³³

Na mazurskom području udavača je također obilazila po cijelom selu i po susjednim selima sa starijom djeverušom 'po wspomózeniu'. Od svakoga je doma dobivala nešto brašna, krupice ili komadić slanine. Sabranu pšenicu bi mljeli žrvnjem a od dobivenoga brašna pekli bi kolače za svadbu.³⁴

I kod Kašuba u okolici Słupska »mladež je prije svadbe vozila udavaču na kolima, zaustavljala se pred svakim domom i povikala: 'Pomozite nevjesti!' Na taj bi povik ukućani donosili različne poklone do kola.«³⁵

Nije možda slučaj, da je broj dosad uočenih potvrda najveći iz Slovačke, manji već iz Moravske i Češke a najmanji iz Poljske. Kao da to, bar za novija vremena, upućuje na najupornije i najduže održavanu ovu tradiciju kod Slovača. Ne bi se mogla naprećac otkloniti misao da je ovaj običaj u davnini bio i mnogo više rasprostranjen, u najmanju ruku u samih

³¹ H. Biegeleisen, Wesele. Lwów, s. a., s. 68.

³² St. Dworakowski, Zwyczaje rodzinne w powiecie Wysoko-Mazowieckim. Warszawa, 1935, s. 65.

³³ O. Kolberg, Chelmskie. Obraz etnograficzny, I. Kraków, 1890, s. 242 do 243.

³⁴ H. Biegeleisen, o. c., s. 68.

³⁵ H. Biegeleisen, l. c.

zapadnih Slavena. No to bi mogla utvrditi tek dalja uporna potraga za njim po područjima odakle nema ni novodobnih ni starijih potvrda, kao i za drugim kakvim indicijama za tu tradiciju kroz prošla stoljeća.

Značajno je, da se ni u kojoj dosadašnjoj obradbi tradicije oko sklapanja braka kod slavenskih naroda ova ne spominje, bilo općenito, u najširem okviru, bilo uže, regionalno.^{35a} A dosadašnje poznavanje ovoga običaja kod Slavena kao da upućuje na dva njegova areala: jedan vrlo širok, koji obuhvata i Poljake (bar dio, s Kašubima) pa Čehe, Slovake, (istočne) Slovence i (kajkavske) Hrvate — pri čemu ove posljednje četiri grane čine u onom širem arealu uključeni uži areal s nekoliko zasebnih značajki ove tradicije, kako je gore utvrđeno.

U jednom svom drugom prilogu³⁶ autor je međutim već obilježio ovaj običaj kao jedan iz niza etnografskih, jezičnih i drugih nekih značajki uglavnom hrvatskih kajkavaca i dijela (istočnih) Slovenaca, zajedničkih ovom dijelu južnih Slavena na sjeverozapadu njihova cjelokupnog teritorija i, u prvom redu, Slovacima pa Moravcima i Česima te nešto i Poljacima (pa po tome zapadnim Slavenima uopće) — s tim da i ovaj običaj ide u red onih, koji se vrlo opravdano mogu držati za izvorno zajedničke spomenutim južnim i zapadnim Slavenima. A to izlazi iz niza koincidencija, i to: 1. Ovoga predsvadbenoga običaja nema nigdje u ostalih Slavena — istočnih, zapadnih i južnih — pod značajnim izričajem *hoditi (iti) po pitanju — choditi po pytani* — ako i ima inače dosta rasprostranjenoga samog običaja kolekte ili konsultacije udavače sa sabiranjem darova njoj i njezinom novom domaćinstvu i gospodarstvu kod rodbine, susjeda, prijatelja pače katkada i domova cijeloga sela (većinom još prije svadbe, rijetko i poslije nje). — 2. Dok jedna sama riječ može biti oblikovana kod različitih već davno posve odvojenih slavenskih ogranaka, izvedena međusobno posve nezavisno (i u različna vremena) — a na temelju nekoga (općeslavenskoga) korijena (ili osnove) — gornje upravo istovetno oblikovanje cijeloga fraznog izričaja s točno istim poretkom riječi a za oznaku jednoga istog pojava tradicije jedva je moguće obostrano nezavisno. To znači, da je onaj frazni izričaj morao opstojati još u doba bilo kakvoga zajedništva, simbioze ili bar najužih dodira gore spomenutih ogranaka zapadnih i (potonjih) južnih Slavena prije konačnoga odlaska onih »južnih« na jug u njihov sadašnji etnički prostor odnosno prije konačnog prekida među njima oko kraja 9. stoljeća po prodoru Mađara u Podunavlje sve do zapadne Panonije. — 3. A na obje strane (kajkavskoj hrvatskoj i slovačkoj) tako potpuno istovetni frazni izričaji dokazuju nepobitno prarodstvo njima označavane tradicije na obje strane, dakle njezino opstojanje u ona vremena ranoga srednjeg vijeka.

Osim toga poučne su i promjene značenja ovih fraznih izričaja: Kod sjeverozapadnih južnih Slavena ima izričaj *hoditi (iti) po pitanju* samo jedno određeno značenje »ići pitati« t. j. prema jedinom i u naše vrijeme normalnom, u svih južnih Slavena uobičajenom značenju »interrogare,

^{35a} Osim u spomenutoj novijoj obradbi slavenskih svadbenih običaja J. Komorovskoga, v. napom. 30.

³⁶ M. Gavazzi, Zapadnapanonski slavenski pojas u davnini. Etnografija polska III (Kraków, 1960), s. 160–171.

fragen«. Kad je tako, razumljivo je i to, da je svrha ovoga običaja (odnosno u prvom redu kod hrvatskih kajkavaca) raspitivanje udavače kod rodbine, susjeda it. d. o njihovu sudu o njezinu skorom sklapanju braka s tim i tim momkom odnosno o njihovu pristanku, odobravanju ili neodobravanju namjeravanoga braka (makar često već samo formalno) — a ne toliko sama kolekta. Drukčije kod Slovaka, gdje *pýtati*, *pýtani* ima stalno, i u ovom izričaju, značenje »tražiti, prositi, moliti« (što je posve jasno izraženo i u hrvatskom gradišćanskom *iti po pet(j)i*, prema njemač. Betteln) — jamačno kao posljedica i inače vrlo brojnih jezičnih, etnografskih i drugih utjecaja sa slovačke strane na dio gradišćanskih Hrvata. Nakon jezične analize izraza *pýtati*, *pýtani* pokazuje se upravo značenje »tražiti, prositi (prosjačiti)« kao prvobitnije. Gornji odnosi s promjenom značenja glavne riječi ovih fraznih izričaja bacaju svjetlo i na svoje vrste posljedice te promjene (bar dijelom) u hrvatsko-kajkavskom značaju i cilju ovoga običaja, usmjerenoga na pitanje (= raspitivanje) rodbine, prijatelja it. d. za mišljenje, odobrenje, pristajanje uz sklapanje skoroga braka.

Kako su zasad mjesta i područja, gdje se tradicija pouzdano potvrđuje, pretežno međusobno nepovezana, često podaleko ili upravo vrlo daleko jedna od drugih, a sa međuprostorâ (još) nema o njoj sigurnih potvrda³⁷ pa se potpuna rasprostranjenost ove tradicije i njene moguće granice i kod Slavena samih i u Evropi (i izvan nje?) još ne mogu dohledati, zacijelo bi naknadno provedene ankete dale građe za vrlo poučnu kartografsku sliku ovoga pojava a tim se jamačno i olakšao završni etnosociološki sud o njemu, njegovoj funkciji i sudbini kroz svu dohvatnu prošlost do nedavnoga vremena.

³⁷ Dok se npr. pouzdano potvrđuje, da je na području Žumberka (u zapadnoj Hrvatskoj, u najbližem susjedstvu gore obuhvaćenoga kajkavskog areala ovoga običaja ni u koje tamošnje grupe stanovništva (različna podrijetla) nema traga ovom običaju (po ispitivanju mg Aleksandre M u r a j).

Zusammenfassung

EIN SÜDSLAWISCH-WESTSLAWISCHER VORHOCHZEITLICHER
UMGANGSBRAUCH

In einem früheren Beitrag hat der Verfasser auf einen vor der Hochzeit stattfindenden Brauch bei einem Teil der nordwestlichen Südslawen kurz hingewiesen: die Braut war verpflichtet (bzw. es hie und da noch ist), alle verwandten, nachbarlichen bzw. befreundeten Familien von Haus zu Haus zu besuchen und entweder nur um materielle Hilfe für ihren künftigen Haushalt zu bitten bzw. zu sammeln und manchmal damit auch ihre Anfrage zu verbinden, ob die betreffenden mit ihrem baldigen Ehebündnis einverstanden sind, oder nur die Ankündigung dessen folgen läßt (womit meist auch die Einladung zur Hochzeit verstanden bzw. verbunden wird). In der Regel geschieht das in Begleitung einer Verwandten oder einer wegen ihrer Gesprächigkeit geeigneten Frau, und die Braut pflegt, meist demütig, mit einer schon überlieferten Ansprache bzw. Begrüßung den Besuch einzuleiten. Die Gaben sind nach dem Vermögen und nach den überlieferten Wirtschafts- und Haushaltsverhältnissen und nicht zuletzt nach dem Verhalten zur Familie der Braut verschieden: einerseits bestimmte Nahrungsmittel (vor allem Mehl, Kartoffel, geselchtes oder sonstiges Fleisch, Eier u. a.), andererseits auch Trachtenteile, sehr häufig Bettfedern, Bettwäsche, Leinwand, ganz besonders aber Spinngut sowie, nach dem Überwiegen der Geldwirtschaft, Geld. — Aus dem gesamten diesbezüglichen verfügbaren volkskundlichen Material erhellt, daß sich die Liste der üblichen Gaben während der vergangenen Zeit bis auf die Gegenwart bald hier bald dort, bald weniger, bald wesentlicher änderte, woraus einigermaßen als Regel hervorgeht, daß in einer älteren Phase mehr die Nahrungsmittel, die Textilien, die Bettfedern und an erster Stelle das Spinngut (Flachs) überwiegen, wogegen andere Güter, darunter auch Geld, in jüngeren Zeiten zu überwiegen beginnen (und das Spinngut z. B. nicht mehr üblich ist bzw. hält sich nur in der Erinnerung der älteren Generationen aufrecht).

Der Brauch galt ehemals für jede Bauernbraut als obligat, begann aber mit der Zeit sich nur auf die ärmeren Bräute zu beschränken bis (meist im Laufe der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts) diese Überlieferung als beschämend aufgefaßt wurde und infolgedessen bis auf unsere Tage fast überall aufgegeben wurde (bis auf wenige mögliche Reste davon in konservativeren Bauerngemeinschaften).

Dieser vorhochzeitliche Brauch, ein ausgesprochenes brauchtümliches Ganzes innerhalb des Hochzeitsbrauchtums, erweist sich als solches auch dadurch, daß er fast ausnahmslos bestimmte Ausdrücke zur Bezeichnung desselben aufweist: kroat. kajkavisch *hoditi* (oder *iti*) *po pitajnu*, übermurslowenisch *iti na pocéo*, burgenländisch kroatisch *iti po petji*, slowakisch *choditi po pýtani*.

Wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich, kommt dieser Brauch vor in Kroatien — im großen ganzen auf kajkavischem Gebiet, in Ostslowenien — im Übermurgebiet und bei den Slowenen des Flußgebietes der Raba, bei den Slowaken — vor allem im Westen bzw. Südwesten der Slowakei und zuletzt seltener belegt

in Mähren und Böhmen; einige wenige, sehr verstreute Belege bei anderen Westslawen (z. B. bei den Polen) scheinen auf eine mögliche weitere westslawische Verbreitung dieses Brauches hinzuweisen. Demgegenüber gibt es bisher keine Belege bei den übrigen Südslawen außer jenen oben erwähnten. Das ganze bisher bekannte Verbreitungsgebiet dieses Brauches: NW-Kroatien, NO-Slowenien, (burgenländer Kroatien), SW-Slowakei (Mähren, Böhmen) deckt sich auffallend mit dem bereits früher geahnten und später von recht überzeugenden Argumenten bewiesenen Areal einer ganzen Reihe gemeinsamer slowakisch-slowenisch-kajkavisch-kroatischer sprachlicher (besonders lexikalischer), volkskultureller, toponimischer, ja auch archäologischer und physisch-anthropologischer Elemente, die alle auf eine im Altertum gemeinsame slawische Schicht (bzw. einen slawischen Kulturstrom), die man als die slawische westpannonische bezeichnen kann, zurückzuführen sind (vgl. Verf.: Zapadnopanonski slavenski pojas u davnini [Die westpannonische slawische Zone im Altertum] — Etnografija polska III, Kraków, 1960).

Die ganze Sachlage mit dem Brauch »hoditi (iti) po pitanju — choditi po pýtání« beweist klar, daß es sich bei dem erwähnten Zweig der Südslawen um ein Erbe aus der Zeit mindestens vor dem Ende des 9. Jhdts handelt, als nach dem bereits früher beendeten Einbruch der Südslawen (wohl zumindest in zwei Wellen) nach Südosteuropa die ethnische, sprachliche und volkskulturelle ursprüngliche Gemeinsamkeit bzw. die noch bis dahin mögliche slawische Fluktuation durch die westpannonische Zone (vorwiegend, wenn nicht ausschließlich wohl gegen Süden gerichtet) zuletzt infolge des Einbruchs der Magyaren bis nach Westpannonien unterbunden wurde. Diesem westpannonischen slawischen Strömen ist wohl auch die Anwesenheit dieses Brauches zu verdanken, der bei den Südslawen ausschließlich im erwähnten Gebiet im Nordwesten fortlebte.

Die sich restlos entsprechenden kroatisch-kajkavischen Ausdrücke einerseits und die slowakischen andererseits für diesen wesentlich gleichen Brauch beweisen unwiderleglich, daß es sich um eine Urverwandtschaft und ein bedeutendes Alter dieser Überlieferung handelt. Denn ein Wort allein, aus einem gemeinslawischen Verbum (bzw. aus einer derartigen Basis) abgeleitet könnte auf beiden Seiten auch unabhängig voneinander zu irgendeiner Zeit, also auch nach der Trennung der erwähnten Westslawen von den nordwestlichen Südslawen entstehen — von einem Ausdruck von mehreren identischen Worten, einer gleichlautenden Phrase, die dazu ein und denselben Brauch bezeichnet, kann dies bestimmt nicht behauptet werden. — Aufschlußreich sind dabei die Bedeutungsverschiebungen des Ausdrucks »hoditi (iti) po pitanju«: Bei den nordwestlichen Südslawen hat dieser Ausdruck nur eine ausgesprochene Bedeutung — »zur Befragung gehen« — wobei also die normale und allgemeingültige südslawische (neuzeitliche) Bedeutung von *pitanje* = Frage zur Geltung kommt. In diesem Zusammenhang ist es auch verständlich, daß im Rahmen dieses Brauches mit diesem Ausdruck sein hauptsächlichstes Anliegen (vor allem bei den kroatischen Kajkavtzen), die *Umfrage* der Braut bei den Verwandten, den Nachbarn u. s. w. bezeichnet wird — neben der üblichen (oder gar zuweilen wichtigeren) Kollekte von Gaben seitens derselben. Demgegenüber bedeutet das *pýtati*, *pýtání* bei

den Slowaken ‚ersuchen, bitten, verlangen, betteln‘ — demgemäß *choditi po pýtání* ‚Betteln gehen‘, was auch das bei den Kroaten im Burgenland belegte, wohl als Folge der auch sonst zahlreichen slowakischen Einflüsse entstandene *iti po petji* bezeugt und diese Bedeutung sich nach der sprachlichen Analyse von *pýtati*, *pýtání* als die ursprünglichere erweist. Ein Bedeutungswandel, der auch auf die teilweise Änderung des Sinnes bzw. der Hauptabsicht des Brauches bei den nordwestlichen Südslawen Licht wirft.

GEDANKEN ZUM FESTWESEN DER GEGENWART

Helge Gerndt
München

I.

Eine norddeutsche Journalistin, im August 1976 unterwegs, um aufzuspüren, »wie sich Bayern ausdrückt«, schreibt: »Fahnen, Willkommenstransparente, Feste in fast jedem Ort. Es gibt kaum noch genug Wochenenden für alle Feiern: Jahrhundertfeiern, Feuerwehrfeste, Sportfeste, Forellenfeste, Reservistenfeiern, ländliche Reitturniere. Überall Bierzelte und Biergärten unter Kastanien und Linden. Die Bayern, wie ich sie kennenlernte, sind lebenslustig und festsüchtig...«¹ Solche Eindrücke drängen sich in unseren Tagen mächtig auf, selbst dann, wenn man nur Plakatwände und Lokalzeitungen studiert. Allerdings: nicht allein im Hochsommer und nicht allein in Bayern.

Beobachtungen

Weit durch die Lande bieten mittlere und große Gemeinden öffentliche Festveranstaltungen, Festtage, Festwochen an; nicht selten mehrfach im Jahr und außerhalb der traditionellen Vergnügungszeiten zu Fastnacht oder Kirchweih. Viele Dörfer und Städte gestalten spezifische, mit ihrem Ortsnamen werbende Feste, die seit Jahrzehnten oder gar Jahrhunderten überliefert sind, vielfach aber auch erst jüngst wieder aufgenommen und erweitert oder ganz neu geschaffen wurden. Kleinlandschaften, Regionen, Länder veröffentlichen Veranstaltungskalender, die immer umfangreicher werden; Rubriken wie »Heimatfeste« oder »Folkloristisches« nehmen dort einen bezeichnenden Platz ein. Wer die immense Zunahme und zeitliche Aufblähung — nicht zuletzt auch die Teilnehmerzahlen — des öffentlichen Festwesens betrachtet, mag an den Beginn der 1950^{er} Jahre zurückdenken,

¹ Die Zeit, 6. 8. 1976, S. 39.

als man von einer Inflation, gar einer »Seuche« (Theodor Heuss) der Feiern und Jubiläen sprach.

Volksfestanlässe, das sind keineswegs nur alte Brauchtermine, die »runde« Datumswiederkehr einer Orts- oder Vereinsgründung oder eines bedeutsamen heimatgeschichtlichen Ereignisses. Die Neueröffnung eines Museums, die Fertigstellung einer Fußgängerzone, die Versetzung eines Denkmals, eine Gemeindereform, die Rettung eines Stadtplatzes durch eine Bürgerinitiative vor der Umbauung mit Hochhäusern bieten Grund genug, ein Volksfest zu feiern, zu dem jedermann eingeladen ist und wo jedermann etwas geboten bekommt. Oft wird versucht, dann im folgenden Jahr hier anzuknüpfen und neue Festtraditionen zu begründen. Veranstalter können vielerlei Gruppierungen sein: Ortsverschönerungs- und Trachtenvereine, die Feuerwehr, Schützenbünde, politische Parteien oder gar Vereinigungen, deren Zweck ausschließlich in der Durchführung eines historischen Festes liegt. In vielen Fällen ist die Gemeindeverwaltung, eventuell die Fremdenverkehrsabteilung, wenigstens Mitorganisator. Zunehmend zeichnen aber Festkomitees verantwortlich, die ein breites, heterogenes Spektrum der aktiven Institutionen eines Ortes repräsentieren, vom Sportverein über den Skatklub, das Rote Kreuz, die kirchliche Jugend, den Einzelhändlerverband bis hin zum Singkreis und zur Volkshochschule.

Der Anspruch, etwas Besonderes zu bieten, wird durchweg stark herausgestellt. Wer genauer hinschaut, findet das jeweils Eigene der vielen Feste hauptsächlich in den Requisiten, auf der Oberfläche eng thematisch oder örtlich bezogener Ausdrucksgestaltung. Das festliche Formenrepertoire (Weckruf, Umzug, Festspiel, Wettkampf, Speise und Trank, Tanz, Feuerwerk) und die Etikettierungen (Tag der Kinder, der Heimat, des Landvolkes; heimatlich, gemeinschaftlich, traditionell) wiederholen sich von Ort zu Ort. Zwar die Auswahl der Elemente ist verschieden und die jeweilige Komposition unterscheidbar. Man kann durchaus auch verschiedene Festtypen erkennen, aber es scheint doch oft, als lägen die Unterschiede mehr in den Bezeichnungen als in den Phänomenen selbst, als wären sie stärker an den Intentionen als an den konkreten Auswirkungen ablesbar.

Zugriffe

Das Bild der Feste ist diffus. Niemand wird bezweifeln, daß sie Indikatoren für die Lebensformen und Lebensnormen ihrer jeweiligen Zeit darstellen. Aber wie groß ist ihre Aussagekraft? Was sind das für Einblicke, die sie dem Kulturanalytiker eröffnen können? Wo liegen empirische Zugänge, die durch das Erscheinungsbild hindurch zu den Problemen führen? Gibt es für das (umgangssprachlich verschwimmende) »Festwesen« überhaupt einen Rahmen, der eingrenzt, ohne zu stark einzuengen, der sinnvolle Fragen zuläßt und brauchbare Antworten ermöglicht?

Soweit sie brauchwürdig gebunden waren, sind Feste in der Volkskunde von jeher stark beachtet worden, denn gerade die Betrachtung der unalltäglichen, bunten, festlichen Seite des Lebens hat in der Forschung lange dominiert. Zahlenmäßig mangelt es an Festbeschreibungen nicht. Eindring-

liche Monographien sind allerdings schon bedeutend seltener und Studien über bestimmte Festtypen fehlen fast ganz. Das profane, öffentliche Festwesen blieb weitgehend ausgeklammert, solange die veranstaltenden Vereine noch nicht als legitimer Gegenstand der Volkskunde galten und überhaupt alles Organisierte als angebliches Verfallsprodukt des Gemeinschaftslebens außer Betracht blieb. Immerhin hat man punktuell Charakteristika epochalen Festwesens herausgearbeitet: die Repräsentationen der barockzeitlichen Fürsten, die wirtschaftlichen und volkspädagogischen Intentionen der Aufklärer, die historisierenden Schauvorführungen des 19. Jahrhunderts und den wiederbelebenden Folklorismus in der Gegenwart. Gelegentlich wurden auch Grundelemente — zum Beispiel der Festumzug — historisch eingehender analysiert, aber die Desiderate (z. B. über Festspiele, Jahrmarktvergnügungen, Volksfestspeisen) überwiegen beträchtlich. Problembezogenere Zugänge sind erst in jüngster Zeit und — neben der Folklorismus-Debatte — sehr vereinzelt verfolgt worden: etwa mit dem Blick auf parteipolitische Zielsetzungen oder mit der bohrenden Frage, ob Kinderfeste wirklich Feste für Kinder sind.²

In bezug auf eine volkskundliche Theorie des Festes herrscht *tabula rasa*. Wenn grundsätzlichere Fragen des Festwesens überhaupt angeschnitten wurden, dann verschwanden sie schnell in einem übergeordneten Problemkomplex um Sitte und Brauch, der seinerseits bis heute einer tieferen theoretischen Durchdringung harret. Hinweise anderer wissenschaftlicher Disziplinen auf Kategorien zur Fest-Analyse sind innerhalb der Volkskunde kaum ins Blickfeld geraten. Josef Pieper, zum Beispiel, hat aus dem Blickwinkel einer philosophischen Anthropologie zahlreiche Merkmale des Fest-Feierns herausgestellt und das Fest gegenüber dem Arbeitsalltag vielfältig differenziert abzuheben versucht.³ Freilich: ob hier bereits eine kulturanalytisch hinreichende »Theorie des Festes« geliefert wird, darf man bezweifeln. Wer »Fest« als die aus besonderem Anlaß auf unalltägliche Weise begangene Guttheißung der Welt begreift, hebt jedes Fest-Phänomen aus seinem sozial-historisch fixierbaren Wirklichkeitszusammenhang und kappt damit auch alle Bezüge zur Alltagsbewältigung, für die wir uns durch kulturelle Einsichten doch letztlich Hilfe erhoffen.

Es läßt sich nicht vermeiden, zunächst bescheidener zu sein und den unbestimmt-subjektiven Begriff des Fest-Feierns auf einen konkreten Erscheinungskomplex einzugrenzen. Wir wählen das öffentliche Festwesen, soweit es mit dem Begriff des »Volksfestes« umschreibbar ist, d. h. soweit es prinzipiell eine Bevölkerungsgesamtheit in seinen Bann ziehen will und vorgeblich keine Gruppierung bevorzugt oder diskriminiert. Ein Volksfest in diesem Sinn entsteht nicht spontan, sondern hat einen (eventuell nur kalendarisch-formalen) Anlaß und verlangt wenigstens ein Minimum von Planung und Koordination.

² Vgl. Wolfgang Brückner: Heimat und Demokratie. Gedanken zum politischen Folklorismus in Westdeutschland. In: Zs. f. Volkskunde 61 (1965), S. 205 bis 213. Roland Narr: Kinderfest. Eine pädagogische und gemeindesoziologische Studie. Neuwied, Darmstadt 1974.

³ Josef Pieper: Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes. München 1963.

Fragen

Man mag sich gedrängt sehen, heute von einer Volksfest-Konjunktur zu sprechen. Aber was besagt das schon, solange keine faßbare Relation zu Gegebenheiten anderer Zeiten hergestellt werden kann? Historische Quellen liefern Grobeindrücke: Von ausgesprochenen Notzeiten abgesehen, scheint es — wenn man alles zusammennimmt und z. B. zwischen religiösen und nationalen Veranstaltungen, zwischen Fastnachts- und Erinnerungsfeiern nicht unterscheidet — von öffentlichen Festen freie Epochen kaum gegeben zu haben; vor drohenden Katastrophen, nach Kriegen, während wirtschaftlicher Aufschwünge nahm die »Festwut« offenbar zu. Das sind jedoch sehr allgemeine Aussagen und exakt kaum belegt. Dürfen wir — beispielsweise — die Feste der 1970^{er} Jahre noch der Nachkriegszeit zuordnen und an die volkskundlich konstatierte »Feste-Inflation« der frühen 1950^{er} Jahre kontinuierlich anschließen,⁴ nachdem ein Pädagoge um 1960 festgestellt hat, die Gegenwart sei durch Festmüdigkeit gekennzeichnet und die Gemeinsamkeit der Feste werde weithin durch isolierte Rauscherlebnisse ersetzt?⁵ Wenn es einen erkennbaren Wechsel festintensiver und festschwacher Zeiten gibt, welchem Rhythmus unterliegt er und welchen Bedingungen gehorcht er? Voraussetzung einer Antwort wären stringente Kategorienbildung und gleichmäßiges, statistisch verwertbares Datenmaterial.

Die Frage nach spezifischen »Festlandschaften« steht vor ähnlichen Problemen. Es gibt Gebiete, die als besonders festreich gelten. Solche stereotypen Vorstellungen sind aber praktisch nirgendwo empirisch abgesichert. Ein jüngst erschienenenes Buch »Vom echten bayerischen Leben«⁶ macht mit seinem Untertitel »Bräuche — Feste — Zeitvertreib« deutlich, daß hier u. a. das Feste-Feiern als ein hervorstechendes Kennzeichen bayerischer Volkskultur angesehen wird. Freilich, daß die Bayern festfreudiger seien als z. B. die Rheinländer oder daß in allen Landschaften Bayerns ein gleichermaßen üppiges Festwesen sprieße, ist damit noch nicht gesagt. Ein Blick auf herausragende Stadtfeste kann zeigen, daß diese in oberfränkischen Städten offenbar häufiger auftreten als in oberbayerischen, wobei allerdings die unterschiedliche Art der Feste — in Oberfranken großenteils Kinder-Wiesenfeste — nicht übersehen werden darf. Wieweit sind bestimmte Festarten (Schützenfeste in Nord-, Karnevalsfeiern in Westdeutschland) überhaupt typisch für bestimmte Regionen? Genügt bereits ein unterschiedliches, landschaftsbedingtes Hauptgetränk, um die Weinfeste in Unterfranken von den Hopfenfesten der Hallertau (Niederbayern) abzuheben?

Neben zeit- und landschaftsbezogenen Differenzierungen stellen öffentliche Feste auch soziale bzw. sozialräumliche Zuordnungsprobleme. Sind sie in ihren grundlegenden Merkmalen vor allem von der jeweiligen Sozial-

⁴ Hans Moser: Von Volksfesten und Volksbräuchen in unserer Zeit. In: *Schönere Heimat* 40 (München 1951), S. 67–77, hier S. 68.

⁵ R. Lennert: Feste und Feiern. In: *Pädagogisches Lexikon*, hrsg. von H. H. Grothoff und M. Stallmann. Stuttgart 1961, S. 290.

⁶ Simon Aiblinger: *Vom echten bayerischen Leben. Bräuche — Feste — Zeitvertreib*. München 1975.

struktur, speziell vom Vereinswesen entscheidend geprägt? Wie verhalten sich etwa die im Kern um eine Berufsgruppe (Fischer-, Winzerfeste) zentrierten Feste zu den durch disparate Festkomitees mit Repräsentanten unterschiedlichster Interessenlagen organisierten Feiern? Entscheiden letztlich einzelne, insbesondere überörtlich orientierte Persönlichkeiten? Oder wirkt sich auf das Festwesen allgemeiner die Zentralität eines Ortes aus?⁷ Gleichförmige Korrelationen durch alle Siedlungstypen wären hier nicht unbedingt zu erwarten; wenn etwa vom Großdorf bis zur Kleinstadt mit den Zentralfunktionen die Festintensität (der relative Reichtum an öffentlichen Festen) zunimmt, könnten bei größeren Städten eventuell ganz andere Determinanten durchschlagen.

All diese Fragen betreffen wenig mehr als das Vorfeld kulturanalytischer Probleme, müssen aber zuerst gestellt werden. Nur ein gleichmäßig erhobenes, unter zeitlichen, räumlichen und sozialen Aspekten aufbereitetes Material bildet eine hinreichende Basis funktionaler Festanalysen. Dieser nächste Schritt, die Betrachtung öffentlicher Feste als vielschichtige Wirkungskomplexe, verlangt ein neues, aufgefächertes Fragenspektrum. Als komplementäre — d. h. sich ergänzende, aber nicht im gleichen Arbeitsgang verfolgbare — Grundperspektiven lassen sich dabei Intention und Rezeption herausstellen. Bisher sind volkskundliche Feststudien fast immer vom kulturalen Erscheinungsbild ausgegangen und haben Wirkungen von den Zwecken und Zielsetzungen her untersucht. Man könnte aber auch umgekehrt bei den Festteilnehmern ansetzen und die tatsächliche Auswirkung des Festangebots unter dem selektierenden Einfluß der Erwartungen bestimmen.⁸

II.

Ohne den Anspruch zu erheben, auf einem hinreichenden analytischen »Fest«-Begriff zu bauen, wird man doch sagen dürfen, daß die Festteilnehmer ein besonders beachtenswertes Merkmal im kulturalen Erscheinungskomplex »Fest« darstellen. Rezipienten machen ein Fest überhaupt erst zum Fest. Das gilt in einem viel elementarerem Sinne als bei den meisten anderen Kulturobjekten, die natürlich prinzipiell alle erst durch die Bewertung eines Gegenüber zu dem werden, als was sie gelten. Bei einem Fest sind jedoch viele Menschen und — so paradox es klingen mag — selbst die sogenannten passiven Teilnehmer in gewissem Sinne aktiv. Die in einem Festsaal Tanzenden »produzieren« ein Fest ebenso mit wie die Organisatoren oder die Musikanten; eine festliche Königin-Wahl oder Jahrmärkte benöti-

⁷ Vgl. Herbert Schwedt: *Kulturstile kleiner Gemeinden*. Tübingen 1968. Dazu die Rez. von Günter Wiegmann, in: *Zs. f. Volkskunde* 69 (1973), S. 95–97.

⁸ Vgl. zum funktionalen Fragenkomplex das Betrachtungsmodell bei Helge Gerndt: *Vorüberlegungen zur Funktion des Rechts*. In: *Das Recht der kleinen Leute*. Festschrift für K. - S. Kramer, hrsg. von K. Köstlin und K. D. Sievers. Berlin 1976, S. 34–49. Das dort S. 41 angedeutete rezeptionale Beschreibungsmodell soll in der vorliegenden Skizze etwas konkretisiert werden.

gen unabweisbar ihr Publikum. Selbstverständlich erfreuen sich andererseits außer den Zuschauern z. B. auch die Darsteller eines Umzugs selbst an ihrem Fest. Die übliche Unterscheidung zwischen aktiven und passiven Festteilnehmern wird häufig sehr oberflächlich durchgeführt, sie meint aber im Grunde — ohne daß es klar gesehen und systematisiert würde — Einstellungen. Unter funktionalem Aspekt ist damit ein durchaus sinnvolles Kriterium angesprochen. Wir wollen eine kategoriale Dreiteilung versuchen und jetzt die Hauptfunktionen eines Volksfestes modellhaft aus dem Gesichtswinkel jeweils von »Mitwirkenden«, »Teilnehmenden« und »Passanten« kurz skizzieren.

Mitwirkende

Die wissenschaftliche Analyse benötigt einen übergeordneten Begriff für alle Personen, die an einem bestimmten Fest — und sei es allein durch ihre Anwesenheit — beteiligt sind; wir wollen sie »Festanten« nennen. Es ist keine Frage, daß innerhalb dieser Gesamtheit höchst unterschiedliche Beziehungen zum Fest bestehen. Als eine erste Gruppierung kann man die »Mitwirkenden« herausheben. Sie empfinden sich dem jeweiligen Fest zugehörig und fassen sich bewußt als Teil der Festveranstaltung auf. Sie stehen zu diesem kulturellen Gebilde in einem analogen Verhältnis wie etwa ein Vereinsmitglied als Angehöriger einer sozialen Institution zu seinem Verein. Es herrscht Loyalität, eine Anzahl gegenseitiger informeller Vorflichten wird anerkannt. Daraus folgt ein bestimmtes Verhalten, bei der Festgestaltung eben ein Mit-Wirken, ein Sich-Einsetzen für die Verwirklichung der (wie auch immer verstandenen) Festintention.

Feste bilden unter theoretischem Aspekt einen Wertekomplex, in dem mehr allgemeine (strukturelle) Werte von spezielleren (inhaltlichen) Werten zu unterscheiden sind. Als strukturelle, d. h. *alle* Volksfeste konstituierende Werte kann man Öffentlichkeit, soziale Gleichheit und Friedfertigkeit auffassen. Diesen Postulaten hat sich jeder Festant zu unterwerfen, während er in seiner Einstellung gegenüber den spezifischen Werten des jeweiligen Festes weniger gebunden ist.

Mitwirkende akzeptieren ein Fest insgesamt, also im wesentlichen auch alle spezifischen Eigentümlichkeiten. Mehr noch: Mitwirkende versuchen ihr eigenes Wertgefüge mit dem des Festes in Einklang zu bringen, indem sie tätig werden und den Identifikationsvorgang in sinnlich wahrnehmbare Darstellungs- bzw. Verhaltensweisen umsetzen. Darum sind sie auch nicht nur — und keineswegs immer! — unter jenen zu finden, denen im Festablauf von den Organisatoren eine klar bestimmte Einzelaufgabe zugewiesen ist. Ein Fest verwirklicht sich nicht zuletzt in der Feststimmung, zu der gerade die Ungebundeneren, die nur Feiernden besonders beitragen können.

Der Identifikationsprozeß der Mitwirkenden ist ein Angelpunkt aller Feste. Natürlich stellt das Erstreben von Identität zwischen gesellschaftlich vermittelten Wertekomplexen und dem eigenen Werteverständnis einen sehr differenzierten Vorgang dar, der sich auf verschiedenen Bewußtseins-

stufen und kaum je ohne Widersprüche vollzieht. Soziales Leben bleibt ständig in Anpassungs- und Abgrenzungsprozesse eingespannt. Wie könnten, wenn schon die Festintentionen sich vielfach überkreuzen, die Rezeptionen harmonisch verlaufen? Es wäre ein aufschlußreiches Unterfangen, z. B. bei einem Territoriumsfest wie dem »Hessentag« die Relation zwischen Identifikationsangeboten und -annahmen einmal in ihrer Mehrschichtigkeit und Konfliktbeladenheit präzise zu fassen.⁹

Teilnehmende

Unter den Festanten findet sich eine zweite Gruppierung, deren Mitglieder weniger auf das Fest als ganzes fixiert sind und keine Identifikation suchen, sondern die Befriedigung einzelner Wünsche erstreben. Das sind die »Teil-Nehmenden« im engen Sinne; sie richten das Augenmerk auf Teile der Festveranstaltung, welche ihren Interessen und Wünschen entsprechen. Ihnen ist das jeweilige Fest keine »Herzessache«, sondern sie folgen Gewohnheiten, die man ändern kann, ohne sich selbst untreu zu werden. Diese Festanten-Gruppe kann auch sozialen Zwängen unterliegen, wie das gelegentlich auf Kinder zutrifft. Der Teilnehmende ist — ob nun gezwungen oder nicht — eher »Kunde« denn »Angehöriger« eines Festes.

Festanten, die beispielsweise an einem Schaumzug beteiligt sind oder eine Begrüßungsrede halten, stellen durchaus nicht immer Mitwirkende dar, sondern sind häufig nur Teilnehmende, die innerhalb eines Umzugs bzw. durch eine Rede Publizität für sich oder eine bestimmte Gruppe gewinnen wollen (sollen), ohne zugleich die Festintention ausdrücklich zu bejahen. In solchen Fällen wird oft eine Scheinidentität aufgebaut, die für andere Festanten die kompliziertesten Folgen haben kann. Die Werte eines Festes bleiben ja nicht unveränderlich, sondern befinden sich während der Aktualisierung eines Festes in einem ständigen Vermittlungsvorgang und oszillieren im Wechselspiel von Rollenerwartung und Rollenpräsentation. Darum muß beispielsweise selbst ein üppig ausgestattetes Gemeindefest dann eine zwiespältige Identifikation vieler Bürger mit ihrem Heimatort hervorgerufen, wenn wichtige Organisationen und Repräsentanten ihre Beteiligung mehr aus Eigennutz und Selbstbehauptungswillen leisten oder wenn die Gestaltung der Festbeiträge routinierten (kommerziellen) Veranstaltern übertragen wird. Je größer die Häufung und damit der Widerstreit von Scheinidentitäten ist, desto schneller wird diese insgesamt meist offenbar.

Neben dem Identifikationsprozeß der Mitwirkenden muß also die spezifische Wunschbefriedigung der Teilnehmenden als ein zweiter Angelpunkt aller Feste gelten. Schaulust, Sauf lust, Gewinnstreben, Prestigebedürfnis, Machtgier, Selbstbespiegelung usw. verbergen sich häufig unter einem Mantel scheinbarer Identifizierung mit »höheren« Werten. Das macht den Einblick in das personal höchst verzweigte Geflecht vitalen »Fest-Ausle-

⁹ Vgl. Ina-Maria Greverus: Der territoriale Mensch. Ein literatur-anthropologischer Versuch zum Heimatphänomen. Frankfurt/Main 1972, bes. S. 316–321.

bens« nicht leicht. Immerhin darf man konstatieren, daß die verschiedenen Festkomplexe wie Umzug, Festessen, Tanz, Wettkampf, Jahrmarktsvergnügen jeweils bestimmte Wünsche schwerpunktmäßig stillen und somit wenigstens ansatzweise (und vielleicht statistisch überprüfbar) unterschiedliche Teilnehmergruppen an sich ziehen. Eine interessante Frage ist, inwieweit sich die Personal- und die Sozialstruktur der Teilnehmenden insgesamt gegenüber den Mitwirkenden von Festtyp zu Festtyp unterscheiden.

Passanten

Es bleibt eine dritte Gruppe von Festanten zu beleuchten, die wir »Passanten« nennen wollen. Sie haben das lockerste Verhältnis zum Fest; es ist im Grunde neutral. Die Festintention wird ignoriert, nur ein in festliche Formen geprägtes Angebot registriert und ohne tiefere emotionale Beteiligung, meist in sehr fragmentarischer Auswahl, angenommen. Zerstreuung und Unterhaltung, leiblicher und Kunstgenuß, Information und Belehrung werden vom Passanten nicht auf Grund innerster Antriebe gesucht; er befriedigt kein Bedürfnis, sondern einen vorher geweckten Bedarf. Er folgt keinen Gewohnheiten, sondern modischen Tendenzen, unterliegt also dem Einfluß kollektiver Verhaltensweisen. Das Fest wird hier quasi zur Ware, die man gegebenenfalls bezahlt, der man aber darüber hinaus keine sozialen und personalen Verbindlichkeiten (Normsetzungen) zugesteht. Der Passant ist ein Konsument.

Fest-Konsumenten müssen allerdings — umgekehrt gesehen — nicht ausschließlich Passanten sein. Feste können in einigen Bestandteilen oder als ganze Wertkomplexe sogar über den Realisierungsvorgang hinaus, jenseits ihres zeitlichen und räumlichen Rahmens verfügbar werden. Oktoberfestbier, beispielsweise, gibt es auch außerhalb der Münchener Festwiese zu kaufen, und Weinetiketten und Fremdenverkehrsprospekte werben mit »Dinkelsbühl — die Stadt der Kinderzeche« durchs ganze Jahr. Vor allem jedoch ermöglichen die modernen Massenmedien ein »Miterleben« der Feste am Radio oder Fernsehschirm. In solchen Zusammenhängen tritt ihr Warencharakter nach Intention wie Rezeption schlagend hervor. Nicht einmal der Anschein von Identität wird hier für notwendig erachtet, die Entfremdung zwischen Kulturgut und Kulturträger ist offenbar.

So können wir schließlich die Konsumbereitschaft der Passanten (wie auch gänzlich Unbeteiligter) als einen dritten Angelpunkt öffentlicher Feste hinstellen. Identifizierung, spezifische Wunschbefriedigung und Konsumierung sind Funktionskategorien, die aus dem Gesichtswinkel der Rezeption jeweils für bestimmte Festanten-Gruppen kennzeichnend erscheinen. Selbstverständlich bedürfen sie einer weiteren Differenzierung, vor allem aber auch einer empirischen Fundierung anhand möglichst vieler konkreter Festanalysen. Dabei sollten Probleme der Einordnung in das allgemeine Freizeitverhalten und historische Fragestellungen, z. B. nach dem Entfremdungsprozeß der Festanten, nicht aus dem Auge verloren werden.

Hier brechen wir ab. Unsere Skizze ist von dem diffusen Erscheinungsbild des Festwesens in der Gegenwart ausgegangen, hat die disparaten

Strebungen und unbefriedigenden Grundlagen moderner Festanalyse ange-rissen und dann versucht, in das Problemfeld volkskundlicher Festforschung den Gedanken eines rezeptionalen Funktionsmodells einzubringen und knapp zu erläutern. Vielleicht kann dieses Überdenken der Aufgaben ein neuer Anstoß sein.¹⁰

¹⁰ Die vorliegende Skizze wurde im Oktober 1976 geschrieben. Inzwischen ist am Institut für deutsche und vergleichende Volkskunde der Universität München ein Forschungsprojekt »Bayerische Gemeindefeste« durchgeführt worden, das auf einer Fragebogenerhebung aller bayerischen Gemeinden (3919; Rücklauf 68 %) basiert und erste Ergebnisse im Oktober 1978 in einer öffentlichen Ausstellung präsentiert hat. Vgl. das Ausstellungsbegleitheft: So feiern die Bayern. Bilder, Texte und Untersuchungen zum öffentlichen Festwesen der Gegenwart. München 1978.

Povzetek

MISLI O PRAZNOVANJIH V SODOBNOSTI

Pričujoči oris izhaja iz *opazovanja* javnih praznovanj: močno se večja število javnih prazničnih dni in tednov, širijo se priložnosti za ljudska praznovanja, ki segajo čez tradicionalne okvire, nastopajo raznovrstne prireditvene skupine in organizacije, prenašajo se oblike prazničnih sporedov iz kraja v kraj. Avtor na kratko nakaže prijeme etnoloških raziskav tega pojava. Do zdaj uporabljeni temelji za analizo praznikov so nezadovoljivi, teorije o praznovanju sploh ni. Odpirajo se *vprašanja* o menjavi obdobji s številnimi in manj številnimi praznovanji, o specifičnih »pokrajinah« z značilnimi praznovanji, o uvrščanju v socialni oziroma socialno-prostorski okvir javnih praznovanj (npr. pomen različnih društev in osredotočenje praznovanj na eno mesto).

Konkretne rešitve takih relativno opisnih nalog so pogoj za globlje segajoče funkcionalne analize. Drugi del prispevka hoče vnesti v etnološko razglabljanje misel o recepcionalnem funkcijskem modelu in ga na kratko razložiti. Izhodišča so »praznovalci« tj. skupnost aktivnih in pasivnih udeležencev praznovanja. Vsi skupaj so recipienti, oni omogočijo, da sploh pride do praznovanja. Analitično razlikuje avtor tri skupine: 1. *sodelujoče*, ki si prizadevajo za indentifikacijo s specifičnim vednostnim kompleksom praznovanja, 2. *udeležence*, njim gre samc za tiste dele praznovanja, ki zadovoljujejo določene vitalne želje, 3. *pasante*, ki podlegajo sicer vplivu kolektivnih vedenjskih oblik, uživajo pa praznovanje samo kot blago, ne da bi čutili kako socialno ali osebno obveznost.



Šentanel v Mežiški dolini, pred staro Kramolčevo hišo, 2. februarja 1958

Prvi z leve (s širokokrajnim klobukom) je eden izmed pastirjev sobne »pastirske igre«, ki je bila posneta in filmana prejšnji večer v Kramolčevi izbi. Drugi z leve (v beli halji in s krono na glavi) je eden izmed treh kraljev. V ozadju kolednik z zvezdo. Dr. Niko Kuret snema trikraljevsko kolednico

Foto: Božo Štajer

NAVADE IN RAZVADE V KRŠKI DOLINI LETA 1770

Jože Gregorič
Bevke pri Vrhniki

V arhivu župnijske cerkve na Krki pri Stični se hrani obširna Pastoralna instrukcija (*Instructio pastoralis*) Fr. T a u f f e r e r j a, 53. in zadnjega stiškega opata pred razpustom samostana.¹ Dne 26. aprila 1770 je bila sinoda v stiškem samostanu, h kateremu je takrat spadala tudi župnija Krka. Na Krki je pastiroval p. Edmund Weber (1770—1774). Nanj je instrukcija tudi naslovljena, dasi je bil p. Weber samo »director« krške župnije, to se pravi pomočnik ali namestnik ostarelega župnika in dekana p. Alberika Radiča, ki je na Krki župnikoval od 1756 do 1781. Leta 1770 je bila krška župnija še zelo velika, saj je obsegala tudi ozemlje sedanjih župnij Zagradec in Ambrus, ki sta se pozneje od Krke odcepili. Ambrus je 1770 že imel svojega vikarja, župnija pa je bila ustanovljena 1863. V Zagradcu je bil lokalist od 1788, župnija pa je od 1875. V področje krškega župnika so spadale tudi Hinje v Suhi krajini, nekoč del krške župnije, od 1706 pa samostojna župnija.

Pastoralna instrukcija (v nadaljnjem PI) je sestavljena zelo vestno in izčrpno ter razodeva veliko opatovo gorečnost in skrb za podrejene duhovnike in zaupane jim vernike. Opat sporoča krškemu župnijskemu direktorju sklepe zadnje sinode, ki naj mu bodo vodilo pri dušnem pastirstvu. Razumljivo je torej, da obravnava zlasti življenje duhovnikov in njihove dolžnosti do vernikov, katerim naj oznanjajo verske resnice in npravne zapovedi ter delijo zakramente. Na koncu opat krškemu direktorju resno naroča, naj z vsebino PI seznanijo tudi druge dušne pastirje svojega področja (ut haec statuta ad Parochos et alios in tuo districtu partem Dominici gregis habentes quantociis promoveas).

¹ Fr. Ks. baron von Taufferer, slovenski šolnik in pisatelj, se je rodil 22. IV. 1733 v Višnji gori. V cistercijski red je stopil 1750, 1756 je bil posvečen v duhovnika, za opata pa izvoljen 1764. Po razpustu stiškega samostana 1784 je resigniral in dobival letno rento 2000 goldinarjev. Umrl je 23. V. 1789 v Ljubljani, pokopan pa je v Višnji gori.

Rokopis PI obsega 32 strani v velikosti 33 cm × 21 cm, listi imajo na zunanji strani 2—5 cm širok rob, na katerem so ob vsakem poglavju kratki povzetki vsebine. Popisano je 29 strani, zadnje tri strani so prazne. PI je pisana v navadni baročni latinščini in čitljivo, po vsebini pa je razdeljena na 28 poglavij.

V PI so omenjene nekatere tedanje navade in razvade v krški dolini, ki naj bi jih duhovniki odpravili ali nadomestili z boljšimi. Tako prinaša obilo dragocenega kulturnozgodovinskega in narodopisnega gradiva, ki nas v tej obravnavi predvsem zanima.

Vsebina Pastoralne instrukcije

V prvih osmih poglavjih govori PI o poučevanju vernikov v krščanskem nauku, ki naj ga duhovniki razlagajo ljudstvu vsako nedeljo in praznik, razen na naslednje dneve: na veliko noč, na petdesetnico (pustna nedelja), binkošti, božič, sv. Rešnje telo, na obletnico posvetitve cerkve (žegnanjska nedelja) in na slovesni praznik zavetnika ali patrona cerkve (farno žegnanje). Pozimi naj vsaj evangelij preberejo v domačem jeziku in dodajo nekaj vprašanj iz katekizma ter z ljudstvom obudijo tri božje čednosti (vero, upanje in ljubezen).

Pri mašah na podružnicah kaplanom ni treba imeti izdelanih govorov, ampak kateheze; pač pa naj tudi tukaj molijo z ljudstvom tri božje čednosti. Grajski duhovniki ne smejo braniti ljudem, da se ne bi v grajskih kapelah udeleževali božje službe in poslušali pridigo.

Obnoviti je treba bratovščino krščanskega nauka, ki je bila duhovnikom v veliko pomoč pri utrjevanju in poglobljanju verskega znanja med ljudstvom. Na čelo posameznim skupinam, ki se ob nedeljah učijo, naj postavijo može ali žene, ki znajo brati ali krščanski nauk dobro obvladajo. K nauku naj jih ne zbirajo ponoči, pač pa okoli poldneva; prav tako ne skupaj odrasčajočih fantičev in dekličev, da ne bo priložnosti za kaj slabega (in deterius). — Tako je popoldanska božja služba z litanijami dobila in ohranila ime »krščanski nauk« ali samo »nauk«, ko poučevanja v prvotni obliki ni bilo več. P l e t e r š n i k I, 676 ima: k nauku iti = zur kirchlichen Ausfrage (vor der Osterbeichte) gehen. Drugod pravijo že »večernice«.

Vse deveto poglavje govori o veroučni knjižici, ki je izšla 1770 pod naslovom: *Kratki sapopadik kershanskiga navuka sa otroke inu kmetiske ludy*. Knjižica je izšla anonimno, to poglavje PI pa je dokaz, da je Tauffererjevo delo. Katekizem je opat sestavil, da bi duhovniki lažje in enotno učili krščanski nauk (ut tot votis exoptata uniformitas in tradenda Doctrina Christiana inducatur). Priporoča jim in jih roti, naj učijo krščanski nauk po njegovem kratkem katekizmu (libello Nostro Cathetico tum praescripta in eo cathetizandi methodo utantur). Tudi na robu je pripis, naj duhovniki pri krščanskem nauku rabijo »stiško knjižico« (Curati utantur libello Sitticensi pro Cathetesi). Dalje obljublja opat, da bodo v novi izdaji vprašanja, ki so tvarina za velikonočno spraševanje, opremljena z zvezdico. (V naslednjih izdajah so nekatera vprašanja res opremljena s križci.) Prav tako poudarja PI, da je goriški nadškof (grof Mihael Atems, 1752—1774) odobril, da se opatova knjižica rabi tudi v drugih delih škofije, kjer se go-



Stiški opat Fr. Ks. Taufferer

voru po kranjsko (in qua idioma carniolicum viget), kar bo rodilo nemajhne sadove.

Ne zahteva pa opat, poroča dalje PI, da bi morali vsi veroučitelji od svojih učencev zahtevati znanje vseh vprašanj in samo tistih, ki so v knjižici. Prepuščeno je marveč, da sme vsak po svoji presoji kaj dodati ali izpustiti; pač pa opat zelo želi, naj se pri učenju vsi ravnajo po isti metodi. Kakšen pomen je opat pripisoval poučevanju krščanskega nauka, se vidi tudi iz tega, da duhovnikom, ki se bodo izkazali kot vneti kateheti, obljublja boljše župnije.²

Nadaljnja poglavja govorijo o skrbi duhovnikov za lastno duhovno življenje (askezo). V ta namen je potrebno stalno študirati bogoslovne knjige, meditirati in se udeleževati pastoralnih konferenc.

12. poglavje svari duhovnike pred popivanjem in jim grozi z odstranitvijo z župnije. Sub poenis gravissimis jim prepoveduje udeležbo na posvetnih pojedinah, svatbah in plesih. Prav tako v 16. poglavju, ki govori o krščevanju, prepoveduje botrom vsakršno popivanje v župnišču — znamenje, da se je v župniščih še prodajalo vino. Najstrožje pa prepoveduje kaplanom, da bi se pridružili botrom, ko pijejo v kakšni drugi hiši.

Na kratko govori tudi o duhovniški noši in določa, naj bo v župnijski cerkvi vsakdanja maša pozimi ob sedmih zjutraj, poleti pa ob šestih.

V 16. poglavju naroča PI, da duhovniki za delitev zakramentov in previdevanje bolnikov ne smejo zahtevati nobene nagrade. Kdor bo pri beri za to kaj zahteval, bo ob službo!

² Tudi krška Matricula iz l. 1770 naroča, naj učijo krščanski nauk po opatovi knjižici Kratki sapopadik.

V 21. poglavju poudarja PI, da je treba iztrebiti razvado, kjer se je zakoreninila, da bi mrličje pokopavali brez duhovnika. Včasih je bila tega kriva revščina, včasih stiskaštvo dedičev, včasih pa tudi duhovnikova gra-bežljivost. Opat ukazuje pod najstrožjimi kaznimi, da mora dušni pastir pokopati vsakega kristjana, ki umre.³

Iz istega poglavja izvemo, da je bilo sredi 18. stoletja pri nas vpeljana zvonjenje ob petkih, ob treh popoldne. Opat omenja, da je tako določil papež Benedikt XIV. s konstitucijo 3. X. 1740. Kjer to zvonjenje v spomin Kristu-sovega trpljenja in smrti še ni v navadi, naj ga vpeljejo in v župnijski cerkvi zvonijo z velikim zvonom. Dušni pastir pa naj vernikom priporoči, naj kleče zmolijo 5 očenašev in 5 zdravamarij za spreobrnjenje grešnikov; za to bodo dobili sto dni odpustka.

V 22. poglavju nastopa opat proti razvadam, ki so se ponekod vgnezdile ob »poljskih« in »gorskih« mašah med tednom na podružnicah, to je ob mašah za blagoslov polj in goric-vinogradov. Poslej duhovnik ne sme več v burzi (vrečki) čez drn in strn (per avia et devia) prenašati Najsvetejše, da bi z njim blagoslavljal polja in vinograde. Maše v ta namen naj se pač še opravljajo, kjer so bile ustanovljene, polja in vinogradi pa naj se po cerkveni praksi blagoslavlja z blagoslovljeno vodo in s podobo Križanega ali samo z roko.

Enako naj duhovniki blagoslavlja jame, iz katerih prihajajo škodljivi hlapi in pare (cavernas, ex quibus noxiae exhalationes et vapores erumpunt). Da pa se ne bi zdelo, da ljudstvu jemljemo duhovno tolažbo in nebeški blagoslov, naj si vsaka župnija nabavi majhno monštranco, v kateri bi se moglo sv. Rešnje telo spoštljivo in lepo prenašati ob nekaterih verskih slovesnostih ter po enkrat na leto rabiti na podružnicah, toda samo po pokopališču ali po širšem prostoru okoli cerkve. Pri takih obhodih pa morata biti vsaj dva duhovnika, sicer se ne smejo vršiti. Vse to naj dušni pastirji ljudem primerno in jasno razložijo. Če bodo duhovniki to pravilno razložili, trdno upamo, da bo ljudstvo, ki ni več tako močno neuko (populus, qui adeo rudis amplius non est), to spremembo mirno preneslo.

Dalje naroča opat, naj se za prenašanje Najsvetejšega k bolnikom in za poletne prošnje procesije, ki so po pokopališčih, v vsaki župniji nabavi majhno nebo, da ga lahko en sam nosi. Ko se nese sv. Rešnje telo k bolniku, naj se ljudje skličejo z zvonom, in duhovnika, ki gre pod nebom, spremljajo skozi vas ali pa košček poti s svetilkami. Spotoma naj pojejo ali molijo rožni venec, nato pa od duhovnika prejmejo blagoslov in se z nebom vrnejo. To nebo se lahko rabi tudi pri podružnicah ter pri poljskih ali gorskih prošnjih procesijah. Ravno tako je treba ljudem oznaniti, naj pridejo naproti duhovniku, kadar s sv. popotnico prihaja v oddaljeno vas. Iz tega poglavja torej lahko ugotovimo, da so bile sredi 18. stoletja vpeljane nekatere navade, ki so se obdržale v naše dni. Naši starejši pisatelji opisujejo, kako so ljudje z gorečimi svečami sprejeli duhovnika, ko je prišel v vas s sv. popotnico. Prim F. S. F i n ž g a r, Gozdarjev sin, Ivan T a v č a r, Cvetje v jeseni.

³ V Pripovedki o sv. Gregorju omenja J. Jurčič župnika, ki ni hotel pokopavati brez plačila. Dr. Ivan Prijatelj pravi, da je to sled stare legende o lakomnem župniku, ki noče pokopati siromaka. (JZS I, 488.)

Preklinjanje, ponočevanje in pijančevanje

V 23. poglavju nastopa opat proti grdi razvadi preklinjanja, ki jo je treba odločno zatreti. V istem poglavju obsoja tudi fantovsko ponočevanje (»nočni skovirji«) ter nočno shajanje mladine v mlinih; oboje je namreč priložnost za nečistovanje. Fantje in dekleta so nosili v mlino ob Krki in tam ostajali čez noč. Dušni pastirji naj zoper to razvado odločno nastopajo, prav tako pa naj prepovedó mlinarjem mleti ob nedeljah in praznikih brez resnične potrebe in župnikovega dovoljenja. Vsak mlinar pa naj tudi skrbno pazi, kaj se godi v njegovem mlinu. Od očetov in mater naj duhovniki zahtevajo, da zvečer ali ponoči ne pošiljajo deklet v mlin. Če bodo starši za ta opozorila gluhi, naj duhovniki javno oznanijo, da v prihodnje pri spovedi ne bodo dobili odveze.

Kaže, da je bilo že prej ukazano, naj to oznanijo, pa vsi duhovniki tega niso storili, nad čemer se opat pritožuje. Pravi, da so s takim ravnanjem povzročili še težave sosednim župnikom, ki so opata ubogali, njihovi farani pa so bili nejevoljni, češ da jim nalagajo zapovedi, ki jih drugod ni.

Nato opat vnovič omeni grdo razvado preklinjanja in naroča dušnim pastirjem, naj jo z vsemi sredstvi zatirajo. Nekaterim že takrat ni bilo dovolj kletvic v domačem jeziku, marveč so uporabljali tudi italijanske kletvine, katerih pomena niso niti razumeli, kakor je »ostudna kletev buzaronna« (illud turpissimum Bussarona).⁴

V 26. poglavju opat naroča župnikom, naj starše zaročencev v pridigah in ob drugih priložnostih opominjajo, da ne bodo dovolili, da bi se zaročenca pogosto shajala in naj jih nikar ne puščajo samih; naj jih budno nadzirajo, da ne bodo krivi tujih grehov. Zakonce, ki živijo ločeno, pa naj spravijo in pripeljejo k skupnemu življenju; in če je potrebno, naj pokličejo na pomoč svetno oblast (implorato brachio saeculari).

Zanimivi so opatovi opomini, ki veljajo duhovnikom glede pridigovanja. Tako pravi, naj se dušni pastirji pri oznanjanju božje besede ljudstvu bolj trudijo zatirati napake, kakor pa poudarjati kršenje pravic glede štolnine ali nadarbinskih dajatev. In naj nikar ne govorijo o posameznih osebah, kot bi s prstom kazali nanje. Prav tako obsoja opat pikrost v pridigah, četudi posamezne osebe niso omenjene. In svoje pridige naj duhovniki prilagodijo zmožnostim poslušalcev (sermones suos captui auditorum accomodent).

Značilno razsvetljsko miselnost kaže T a u f f e r e r, ko omenja pridige v romarskih cerkvah, kamor so se zgrinjale množice romarjev. To je takrat še posebej veljalo za Krko, ki je bila v 18. stoletju najbolj obiskana božja pot na Kranjskem. Še danes prihaja na Krko obilo romarjev, ki se za zdravje priporočajo svetima zdravnikoma Kozmu in Damjanu. V romar-

⁴ »Buzaronna« je bilo v Jurčičevih časih že navaden medmet (JZD I, 55), enako razlaga »buzakljuna«, »buzakljunski«, »buzaraca«, »buzaronna«, »buzaronski« Pleteršnik I, 73. J. Trdina je pisal »buzakljuna«, »buzaronna«, »buzarada«, »buzakljuna« in »buzacajna« (ZD VII, 193, VIII, 337, X, 173). V Finžgarjevem Divjem lovcu Metina mati napodi Tineta, ki ponoči trka na okno njene hčere: »Spat se zgubi, sova buzakljunska!« in zapre okno. (FID I, 352.) Prim. še Slovar SKJ I, 230.

skih cerkvah naj po opatovem naročilu ne govorijo o čudežih, pač pa o resničnem srčnem kesanju, da se ljudstvo ne bo slepilo z napačno pobožnostjo (non de miraculis, sed de vera compunctione cordis et emendatione vitae sermones instituant, ne populus falsa pietate delusus).⁵

V 27. poglavju naroča opat župnikom, naj prepovedó krčmarjem točiti vino med mašo in med popoldanskim krščanskim naukom, po deseti uri zvečer pa naj bodo krčme sploh zaprte in naj se pivcem več ne streže z vinom. Ravno tako naj prepovedó godbo in ples ob Gospodovih in večjih Marijinih praznikih. Pri tem se PI sklicuje na zadevne cesarske odločbe. Če se krčmarji za prepoved ne zmenijo, jih je treba naznaniti svetni oblasti; in če svetna oblast ne napravi reda, naj jih naznanijo opatu. — Kulturnozgodovinska zanimivost je tudi, da je v Matriculi iz leta 1770 naročeno krškemu župniku, da mora vsako leto v začetku marca v cerkvi oznaniti, naj bodo ljudje do vojaških begunov previdni in naj jim nikar ne dajejo zavetja, da jih ne zadenejo najstrožje državne kazni!

V zadnjem (28.) poglavju prepoveduje opat duhovnikom pobiranje miloščine po tujih župnijah s priporočilnimi pismi in s tem nadlegovati uboge ljudi, ki so že tako rločno obremenjeni (tot exactionibus pressos miseros sudbitos vexari). Enako naj prepovedó pobiranje miloščine vsem zbiralcem iz tujih škofij ali področij, če se ne izkažejo z dovoljenjem svojega ordinarija ali opata.

Ta določila naj direktor krške župnije razglasi in skrbno razloži na kvatarno nedeljo 23. IX. 1770 in dve naslednji nedelji.

Pastoralna instrukcija ima datum 16. sept. 1770 in je opremljena z opatovim pečatom, podpisala pa sta jo Franciscus Xaverius, Abbas et Archidiaconus, ter Ignatius, Secretarius.⁶

⁵ Tudi krška Matricula iz l. 1770, ki se hrani v stiškem arhivu, naroča, naj se v »pridigah ne govori o raznih nedokazanih zgodbah in zahvalah za prejete milosti, ki se opisujejo kot čudeži. Prav tako naj se ne govori samo o češčenju sv. Kozma in Damjana, ampak o spreobrnjenju srca k Bogu. Češčenje svetnikov je v posnemanju njihovih čednosti in nedolžnosti in v pokori«.

⁶ P. Ignacij Fabiani se je rodil 16. IV. 1747 v Ljubljani. Stopil je v stiški samostan, postal magister svobodnih umetnosti in filozofije ter bakalaver teologije. Posvečen je bil 1770, postal samostanski tajnik, arhivar in prior. Bil je nardarjen, toda častihlepen in nestalnega značaja. Zelel je izstopiti iz samostana, postal nasprotnik opata Tauffererja in bil razrešen priorske službe. Po razpustu samostana je dobil službo v dvorni knjižnici na Dunaju, kjer je tudi umrl 1791.

FRANCISCUS XAVE-
RIUS EX L. B. DE TAUFFRER,
SAC. ET EXEMP. ORDINIS CIST. ABBAS,
ET ARCHI-DIACONUS SITTICENSIS, SS. THEOLOGIÆ
DOCTOR, SAC. CÆS. REG. APOSTOLICÆ MAJESTATIS
CONSILIARIUS, CELSISSIMI, ET REVERENDISSIMI DO-
MINI, DOMINI ARCHI-EPISCOPI GORITIENSIS
SUPREMUS COMMISSARIUS, &c. &c.!

Dilecto Nobis in Christo, Adm. Rto, ac
Religioso Dno Patri Edmundo Weber, Di-
rectori ad S. Cosm. & Damian. in Obber-Gurgg
salutem a Domino sempiternam.

Ut celebrata 26. Aprilis comitia synodalia et magis
sem in Te pariant fervorem spirituum, et in subjectis
Tibi oculis uberiorem operentur sanctificationem,
nec quicquam eorum, quæ promissa voluntate, et
parato corde exceperis, per ipsam temporis incurritur
sem oblivione deleatur. Tibi Statuta Nostra inul-
tima synodo promulgata pro certiori executione sub-
mittimus, quæ sunt sequentia, et quidem
Imo Inde fumentes exordium, ex quo totius populi
Christiani ad veram justitiam intellectus et spiritualis
edificij pendet fundamentum. Vobis cum primis Doctri-
nam Christianam commendamus, hæc namque est Doctrina
illa celestis, quæ non in persuasibilibus humane

Zusammenfassung

GEBRÄUCHE UND SCHLECHTE ANGEWOHNHEITEN IN KRKATAL
IM JAHRE 1770

Die Pastoralinstruktion, die der Abt des Zisterzienserklosters Stična Fr. Tauf-ferer im Jahre 1770 dem Pfarrer in Krka und seinen Nachbarn zusandte, erwähnt neben anderen eine Reihe von Volksbräuchen und schlechten Angewohnheiten, die das Interesse eines Ethnographen und Kulturhistorikers erwecken.

Der Abt verbietet das Gesaufe der Paten im Pfarrhaus. Die Angewohnheit, die Toten ohne einen Geistlichen zu begraben, sei auszumerzen, bei der Verabreichung der heiligen Sakramente und der Verschung von Kranken dürfen die Geistlichen keine Belohnung verlangen. Die Einsegnung von Feldern, Weinbergen und von »Sturmwehlerhöhlen« müßte in Einklang mit den kirchlichen Vorschriften gebracht werden

Sehr energisch schreitet der Abt gegen das Fluchen ein, gegen das nächtliche Zusammenkommen von Jugendlichen in Mühlen und gegen das Ausschänken von alkoholischen Getränken während des Gottesdienstes. Ebenso wird vom Abt das Einsammeln von Almosen in fremden Pfarreien verboten.

SEMIOTISCHE PROBLEME IN DER UNGARISCHEN VOLKSKULTUR

Béla Gunda
Debrecen

In der ungarischen Ethnologie und Linguistik rückten in letzter Zeit die semiotischen Probleme in den Vordergrund. Zahlreiche theoretische Abhandlungen wurden veröffentlicht,¹ die aber größtenteils nur Ausläufer der westeuropäischen und amerikanischen Theorien sind, sehr oft mit nur wenigen konkreten Ergebnissen. Dennoch brachten die semiotischen Fragen etwas Bewegung, einen neuen Geist in die ungarische Ethnologie.

Wir können die These von Ch. Morris akzeptieren, wonach eine Gesellschaft ohne Zeichen nicht erhalten bleiben kann, denn das Vorhandensein der Zeichen führt zwangsläufig zum kooperativen gesellschaftlichen Verhalten.² Im semiotischen Sinn sprechen wir von Zeichen, wenn in der Gemeinschaft bestimmte physikalische Erscheinungen keine kausale, sondern konventionelle Verbindungen ausdrücken. Das Zeichen ist jederzeit Träger der für die Kultur und die Gesellschaft charakteristischen Information. Das Zeichen wird in jener Gruppe der Gesellschaft, deren Mitgliedern wir mit dem Zeichen etwas mitteilen wollen, ähnlich verstanden. Das Zeichen spielt ferner im Verhalten des Individuums und der Gemeinschaft sowie in der Lenkung und Interpretierung dieses Verhaltens eine traditionell anerkannte Rolle. Doch wird meines Erachtens die Theorie der Semiotik von den Ethnosemiotikern übertrieben; sie erklären mit unklaren Terminologien selbst die einfachsten Erscheinungen und machen das Selbstverständliche geradezu unverständlich. Die meisten Semiotiker sind freilich in der Semiotik wohlbewandert, besitzen aber bloß oberflächliche Kenntnisse über die Volkskultur.

Nachstehend möchte ich einige Zeichensysteme der ungarischen Volkskultur erwähnen, die das Verhalten der Gemeinschaft von verschiedenen Seiten her ausdrücken.

¹ Vgl. M. Hoppál, Szemiotikai kutatások Magyarországon. Fotoművészet, XIV. Nr. 2. Budapest, 1971. S. 9–18; M. Hoppál, Jegyzetek az etnográfiai szemiotikához. Népi Kultúra – Népi Társadalom, Bd. V–VI. Budapest, 1975. S. 25–43.

² Ch. Morris, *Sig, Language and Behavior*. New York, 1946. S. 205.

Ein höchst komplexes Zeichensystem ist die Volkstracht, die das Alter, den Beruf, den gesellschaftlichen Status, die Gefühle der Menschen sowie die Feiertage und Wochentage zum Ausdruck bringt. In der Regel sind die Trachten der heiratsreifen Mädchen und jungen Frauen am prächtigsten geschmückt und in lebhaften Farben gehalten. Die prunkvolle und farbenfreudige Tracht ist auch ein Beitrag zum »Sex-Appeal«. Mit dem zunehmenden Alter rücken dunklere Farben in den Vordergrund, die Zierate werden einfacher. Allerdings gibt es auch Ausnahmen. In den Gebieten Ormánság und Göcsej (Transdanubien) trugen die alten Frauen noch in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts weiße Röcke. In verschiedenen Gegenden des Komitats Somogy trug hingegen die Braut noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts schwarze Kleider. Laut Volksüberlieferung trauerte sie auf diese Weise um ihren Mädchenstand. In Kalotaszég (Siebenbürgen) wird ein rockförmiges Kleidungsstück (*muszuj*) je nach dem Lebensalter mit einem anders gefärbten Stück Stoff geschmückt. An den *muszuj* der Mädchen und jungen Frauen ist der Stoff gelb oder rot, zwischen dem 35. und 60. Lebensjahr grün und nach dem 60. schwarz. Die weiblichen Mitglieder der Familie tauschen unter sich die mit verschieden gefärbtem Stoff geschmückten *muszuj*-Röcke. Bei den Székleren werden die Hose und der lange Tuchrock (*zeke*) je nach den verschiedenen Gegenden mit einer anderen Verschnürung besetzt; an der Verschnürung ist der Herkunftsort des Betreffenden zu erkennen. Im vergangenen Jahrhundert deutete der unterschiedlich gefärbte Schnurbesatz auch die Zugehörigkeit zu einer Gesellschaftsschicht an, war also ein Zeichen des gesellschaftlichen Status. Heute hat die Verschnürung bereits diese letztere Funktion verloren und bedeutet lediglich die Zugehörigkeit zu einem bestimmten geographischen Gebiet. In jenen Dörfern der Kalotaszeger Gegend, deren Bevölkerung adeliger Herkunft ist, wird der Mantel (ung. *szűr*) aus schwarzem, in den anderen Dörfern aus weißem Tuch gemacht.³

Noch zu Beginn dieses Jahrhunderts gab es wesentliche Unterschiede zwischen den Trachten der Hirten und der Bauern. Aber auch die Hirten waren anders gekleidet, je nachdem, ob sie Rinder, Pferde, Schafe oder Schweine hüteten. Im 17.—18. Jh. wollte man die Hirtentrachten mit behördlichen Maßregeln beeinflussen und namentlich verhindern, daß die Hirten ebenso schmutzige Kleider tragen wie die Bauern, deren Tiere sie hüteten.

Im ungarischen ethnischen Raum sind auch die Grabhölzer der protestantischen Friedhöfe »Zeichen«, die das Geschlecht und den gesellschaftlichen Stand des Toten bekannt geben. Im Széklerland bedeutet die die Sonne darstellende Kugel an der Spitze des Grabholzes, daß der Verstorbene ein männlicher Abkömmling von Leibeigenen war. An das Grabholz eines Széklers adeliger Abstammung wird ein Speer oder eine Lanze geschnitten. In Siebenbürgen werden die Grabhölzer der Jugendlichen blau, grün oder rot bemalt, die der älteren Leute hingegen schwarz. Die Farbe wird oft mit der Leber des zum Leichenschmaus geschlachteten Kalbes oder

³ Vgl. Á. Szendrey, A népi ruházatkódás életkorjelző jelentősége. Ethnographia, XLI. Budapest, 1930. S. 76—86.

Huhnes auf das Grabholz aufgetragen. Dieser Brauch dürfte noch von der Speisung der Toten herrühren. In der Großen Ungarischen Tiefebene und auch in anderen Gegenden gibt es Unterschiede zwischen den Grabhölzern der Männer und der Frauen. Die Grabhölzer der Männer sind oft kahnförmig, während die der Frauen die Form eines Haarknotens haben und kleiner sind. An das Grabholz einer zweimal verheirateten Frau werden zwei »Haarknoten« geschnitzt.

Die ganze Struktur des Volksbaus (Grundriß, Dachkonstruktion, Feuerstätten usw.) ist als ein kompliziertes System der Zeichen aufzufassen. Der Stil eines Baus ist zugleich ein Zeichen, welches die Beziehungen des Menschen zur Landschaft sowie seine wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse andeutet. Die einzelnen Bauelemente sind die Indizes (Index) der Geschichte des Hauses. Die Kleidung und die Hütte des Hirten, seine verschiedenen Bauten für Viehhaltung bilden die Gesamtheit eines eigenartigen Systems konventioneller und traditioneller Zeichen, die dem Kenner dieser Codes über die Persönlichkeit und das Alter des Hirten, über seine Stellung in der Hirtengesellschaft, über die Zahl, die Rasse und das Geschlecht der gehüteten Tiere Auskunft erteilen. Andere Codes sind bei den mit Molkerei beschäftigten Schäfern zu finden als bei den Hütern des Gelteviehs. Ein Hirtenstab, ein Milchkrug, ein Brauch kann aus dem Gesichtspunkt der Semiotik als Code aufgefaßt werden. Wenn die Waffe oder das Rangabzeichen des Soldaten ein Code ist, so muß auch das Arbeitsgerät des Hirten oder Ackerbauers als Code gelten.

Die Hirten haben ihre eigenartigen Zeichen und Signale, womit sie die Kommunikation zwischeneinander erleichtern. Selbstverständlich sind die Kommunikationsformen in der baumlosen Steppe anders als im bewaldeten Bergland. Eine Kategorie der Hirtenzeichen hängt mit dem Weiderecht, mit der *occupatio*, zusammen. In der Bugac-Steppe (zwischen der Donau und der Theiß) stellt der Hirt auf der Weide einen 5—7 m hohen Pfahl auf, um anzudeuten, daß er ein gewisses Gebiet für sein Vieh in Besitz genommen hat. Auch in Siebenbürgen (Csik Gebirge) gibt der Schäfer mit einem eingerammten Fichtenholzpfahl bekannt, daß er das betreffende Weideland in Besitz genommen hat. Ein anderer Hirt durfte seine Sommerhütte an dieser Stelle oder auch nur in der Nähe nicht aufbauen. Im Herbst, als die Schafherde von der Bergweide heimgetrieben wurde, zog der älteste Hirt den Pfahl aus dem Boden, verbrannte ihn bei Morgengrauen im Hirtenfeuer, dann wurde die Herde talwärts getrieben. Nachdem der Pfahl entfernt wurde, durfte jedermann das Gebiet besetzen.⁴ Wenn der Schäfer in der Hortobágy-Steppe zu seiner Hütte zurückkehrte und an der Tür ein Bündel Stroh oder Schilf fand, so wußte er, daß ein anderer Hirt vorbeigekommen war und ihm etwas Wichtiges mitteilen wollte. Im Nyírség-Gebiet (Komitat Szabolcs) hatten die Wanderschäfer ganz eigenartige Zeichen. Wenn der Schäfer seine Herde auf einem langen Feldweg zu treiben begann, machte er am Anfang des Weges irgendein Zeichen. Er befestigte an einen Baum ein Grasbündel oder ein wenig Wolle, oder errichtete am Grabenrand

⁴ B. G u n d a, Ancient Hungarian Survivals of Land Occupation. Acta Ethnographica, Bd. 11. Budapest, 1962, S. 431—433.

einen kleinen Hügel aus Rasenziegel. Stand am Anfang des Weges ein Kreuzifix, so legte der Schäfer die Wolle zu Füßen des Gekreuzigten. Bei Wegkreuzungen achtete der andere Schäfer auf diese Zeichen und trieb seine Herde nicht auf den markierten Weg oder folgte der anderen Herde mit einem Abstand von 5—6 km, um das Weiden nicht zu stören. Mit der Erhebung der Hand oder des Hirtenstabes senden die Hirten einander verschiedene Botschaften. Wenn der Schäfer in der Hortobágy-Steppe seinen Hut auf den Stock gibt und diesen mit der rechten Hand emporhebt, so weiß der andere Hirt, daß jenem etwas Böses widerfahren ist und er hingehen muß. Will ein Hirt den anderen besuchen, hebt er den Stock, darauf den Hut, mit der Linken empor. Der Befragte hebt seinen Stock ohne Hut in die Höhe als Zeichen seines Einverständnisses. Das Herannahen einer fremden Person gibt ein Hirt dem anderen mit einem scharfen Pfiff bekannt, während er seinen Hut in die Höhe hebt. Typische Beispiele der Signale mit dem Pfahl sind uns aus der Kiskunság-Gegend bekannt. Ein langer Pfahl, vor die Hirtenhütte in den Boden gesteckt, bedeutet, daß das Mittagessen fertig ist und die Hirten von der Weide zur Hütte zurückkehren sollen. Ähnlichen Sinn hat der aufrecht stehende Brunnenschwengel. Im vergangenen Jahrhundert wurde auch das Herannahen der Räuber (Bettyaren) mit dem aufgerichteten Brunnenschwengel signalisiert. Eigenartige Zeichen benützten die Bettler um die Hirten zu warnen; da sie in allen Jahrmärkten und Kirchweihfesten anwesend waren, wußten sie vieles. Auf der Weide ruhten sie gewöhnlich auf einem Hügel. Wenn sie ihren Hut auf den aufgestellten Stock hängten, gaben sie die baldige Ankunft einer unerwünschten behördlichen Person bekannt.⁵

Für die Bekanntgabe der Handelsabsichten gab es verschiedene Zeichen. In der Großen Ungarischen Tiefebene befestigt der Bauer an den Zaun eine 2—3 m hohe Stange. An die Stange hängt er einen Heu- oder Strohwich oder steckt einen Kürbis darauf um die Ware anzudeuten, die er zum Verkauf anbietet. Solche Stangen wurden aus Debrecenz bereits im Jahre 1653 erwähnt. Im Széklerland steckt der Bauer eine Fahne vor sein Haus um die Freunde und Nachbarn für den kommenden Tag zum Pflügen zu rufen.

In der Dorfgemeinschaft wird das Verhältnis zwischen den beiden Geschlechtern — namentlich die Möglichkeit der Liebeswerbung oder des sexuellen Verkehrs — sehr oft mit Zeichen zum Ausdruck gebracht.

Im Sárköz-Gebiet (Komitat Tolna) zieht das Mädchen während der Hütung des Weingartens eine Brezel auf den Stock eines Burschen: dies gilt als Einladung zur Schlafstelle des Mädchens. Im Kalotaszeg-Gebiet (Siebenbürgen) treffen sich Burschen und Mädchen abends beim Dorfbrunnen. Wenn das Mädchen an ihren Eimer einen Blumenstrauß bindet und so zum Brunnen geht, gibt sie ihrem Liebhaber zu wissen, daß er abends gerne gesehen ist. Zum Zeichen, daß er der Einladung nachkommen wird, zieht der junge Mann den Eimer des Mädchens voll. In derselben Gegend verschenkt das Mädchen ihre Sichel nach der Ernte an einen Burschen und teilt ihm

⁵ Vgl. B. G u n d a, Pásztorok és jelek. In: Jel és közösség. Szemiotikai tanulmánygyűjtemény. Ed.: V. Voigt, Gy. Szépe, I. Szerdahelyi. Budapest, 1975. S. 11—22. Vom ethnographischen Gesichtspunkt sind im Band die Abhandlungen von I. Gráfik, V. Voigt und M. Hoppál bemerkenswert.

dadurch mit, daß er sie zu einem Abendplausch getrost besuchen kann. Im Sárköz-Gebiet stellt die leichtblütige junge Frau einen kleinen Tonkrug ins Fenster als Zeichen für ihren Liebhaber, daß die Luft rein ist.

Die Eltern geben mit verschiedenen Zeichen bekannt, daß ihre Tochter bereits das heiratsfähige Alter erreicht hat und den Besuch von Burschen empfangen darf. In den Komitaten Fejér und Vas stellten z. B. die Eltern eine hohe Stange vor das Haus und schmückten sie mit Blumen, roten Maiskolben und einem Krug. In der Gegend von Szeged werden die Burschen auf das heiratsfähige Mädchen durch rote Maiskolben aufmerksam gemacht, die man an den Hausgiebel hängt. Entlang der Flüsse Gran und Neutra werden an die hintere Hausmauer mit grauer Farbe Blütenmuster gemalt, um anzugeben, daß die Tochter des Hauses heiratsfähig ist. Ähnliche Bedeutung steht in manchen Teilen Siebenbürgens dem mit »Bohnenformen« ausgemalten Feuerherd oder der Außenwand des Hauses zu. Das Mädchen kann ihre Zuneigung dadurch kundtun, daß sie die Stiefel des zu Besuch kommenden Burschen reinigt oder ihm beim Abschied Nüsse schenkt. Hängt beim Besuch des Burschen ein roter Maiskolben an der Küchentür, so bedeutet das, daß die Haus-tochter ihn gerne heiraten würde. Wenn aber das Mädchen den Gast nicht auf den Stuhl sondern auf die Bank niedersitzen heißt, so ist das ein Zeichen der negativen Gefühle. Ebenso bedeutet der an das Tor gehängte Korb, daß das Mädchen den Burschen nicht heiraten will.⁶

Schon diese wenigen Beispiele lassen erkennen, daß die Zeichen einen großen Teil des Volkslebens durchwirken. Von der Gesellschaft wird vor allem die signalisierende Funktion gewisser Kleidungselemente gewissermaßen als Statussymbol anerkannt. Wo die Volkstracht noch getragen wird, trägt eigentlich jeder seinen gesellschaftlichen Status auf sich. Die signalisierende Funktion der Volkstracht begann sich nach dem ersten Weltkrieg zu verändern, da die herkömmlichen Kleidungsstücke durch Industrieprodukte ersetzt wurden. Die Bauernschaft kleidet sich immer mehr nach der Mode, in der der Geschmack der Massen und nicht die Tradition der Gemeinschaft zum Ausdruck kommt. Allerdings fehlt die signalisierende Funktion der Bekleidung auch in der modernen Gesellschaft nicht. Die verschiedenen Uniformen (Feuerwehr, Polizei, Militär), die weißen Kittel der Apotheker und Ärzte, der gelbe oder rote Poncho der Straßenkehrer und sonstige Arbeitskleider zeigen den gesellschaftlichen Status, den Beruf an. Durch die verschiedenen Signale der Hirten sowie durch die Zeichen betreffs die Beziehungen zwischen Mann und Frau wird die mündliche Meinungsäußerung unnötig, langwierige Auseinandersetzungen und mißverständliche Erklärungen können vermieden werden, zumal jedes Zeichen eine bestimmte Meinung oder ein gewisses Verhalten deutlicher und präziser ausdrückt als Worte. Form und Sinn der Zeichen sind von Traditionen geprägt, da sie aber nicht bloß dem »Absender« und »Empfänger« bekannt sind, enthalten sie auch die Möglichkeit der Variierung. Für die Ethnologie sind nicht die individuellen Varianten der Zeichen wesentlich, sondern das System der Zeichen und Signale, die syntaktische, semantische und pragmatische Einheit der Zeichen sowie das Funktionieren dieser Einheit in der Gesellschaft.

⁶ Vgl. B. Gunda, *Sex and Semiotics*. Journal of American Folklore, Vol. 86. 1973. S. 143–151.

Die Zeichen funktionieren im Wirtschaftsleben ebenso wie in der Welt der Gefühle. Sie drücken das Verhalten der Einzelpersonen und der Gemeinschaft aus, untersagen etwas oder ermöglichen aktives Handeln. Die Zeichen fördern die Herstellung von Kontakten, die sich mit Worten schwerlich anknüpfen ließen. Die durch Zeichen mitgeteilten Informationen sind immer präziser als mündliche Informationen.

Die Zeichenmodelle haben im Kommunikationssystem der Volkskultur einen wichtigen Platz inne, ohne sie kämen die Gruppen und Schichten der Gesellschaft in einen Zustand der Unbeweglichkeit. Ich glaube nicht zu überreiben, wenn ich behaupte, daß das traditionsverbundene Dorf von einem Netzwerk der Zeichen überzogen ist, während im Wohnungsblock der Großstadt zumeist nur die Torglocke, das Pausenzeichen im Radio und einige uniformierte Hausbewohner an die komplizierten Zeichensysteme früherer Gesellschaften erinnern.

Povzetek

SEMIOTSKI PROBLEMI V MADŽARSKI LJUDSKI KULTURI

V madžarski etnologiji stopajo v zadnjem času vedno bolj v ospredje semiotska vprašanja. Po Ch. Morrisu je vsaki družbi za obstoj potrebno znamenje, v semiotskem smislu pa govorimo o znamenju tedaj, ko v skupnosti določeni fizikalni pojavi ne izražajo vzročne, pač pa konvencionalne zveze. Znamenje je nosilec informacije in ima v vedenju posameznikov in skupnosti kakor tudi v interpretaciji tega vedenja tradicionalno vlogo.

V svojem prispevku avtor navaja iz madžarske ljudske kulture nekaj sistemov znamenj, ki iz različnih strani izražajo vedenje skupnosti. Kot kompleksni sistem znamenj navaja ljudsko nošo, ki lahko — pač glede na barvo ali posamezne dodatke oblačilu — označuje starost, poklic, družbeni položaj, celo čustva ljudi, kakor tudi praznike in delavnike. Po lesenih spomenikih na protestantskih pokopališčih je lahko določiti spol, starost in družbeno pripadnost pokojnika. Zelo zapleten sistem znamenj tvori celotna struktura ljudskega stavbarstva. Avtor obširneje obravnava nošo, hiše in vedenje pastirjev, kar vse tvori skupek svojevrstnega sistema konvencionalnih in tradicionalnih znamenj, ki poznavalcu tega kodeksa govorijo o starosti pastirja, o njegovem položaju v pastirski skupnosti, o številu, vrsti in spolu živine, ki jo čuva itd. Pastirji se med seboj sporazumevajo s svojevrstnimi znamenji in signali, pri katerih tvorijo posebno kategorijo znamenja pravnega značaja. Tudi v ljubzenskem življenju so znana posebna znamenja. Avtor navaja tista, ki jih uporabljajo predvsem dekleta ali pa njih starši, ko je dekle godno za možitev.

Ob koncu avtor omenja, da se je po prvi svetovni vojni, z začetkom industrije, začela signalna funkcija noše spreminjati, da so se tudi kmetje začeli oblačiti po modi, vendar tudi tu ni izostala signalna funkcija obleke (uniforme!). Avtor poudarja, da za etnologijo niso bistvenega pomena posamezne variante znamenj, ampak ves sistem znamenj in signalov, sintaktična, semantična in pragmatična enotnost znamenj, kakor tudi delovanje te enotnosti v družbi.

ZLATA KOKLJA S PIŠČETI

Jože Kastelic

Ljubljana

Materialna kultura preteklih časov se s svojimi predmeti ne pojavlja v praznem prostoru kot realnost sama zase in sama po sebi, ampak je odraz in stvaritev določene družbe. Prav tako je zato tudi nujno, da ti predmeti svojo bitnost ponovno reflektirajo v razne druge sfere civilizacije.

V tem kratkem zapisu bo govora o elementih, ki jih arheologija morda izroča kot usedlino v ljudsko pesem in konkretno o enem takem primeru v slovenski ljudski pesmi. Da je prenos »realij« v ljudsko pesem možen, je jasno in samo po sebi ne predstavlja problema. Gre pa za to, v kakšni meri in obliki se to dogaja. Predvsem vidimo, da pesnik ni nikakršen arheolog-učenjak, ki bi hotel pedantno pojasniti neki predmet in ga tako opisati, da bi bila njegova identičnost nedvoumna. Klasični primer prenosa realnega predmeta v poezijo — in njegove transformacije — nam daje »Nestorjeva čaša« v Iliadi XI, 632—637, kjer je opisan Nestorjev *dépas perikallès* (v prevodu Antona Sovreta¹) takole:

...
poleg prekrasen še vrč, je z doma prinesel ga stavec,
z zlatimi žebli obit; na njem kar štirje so roči,
dvoje golobov na vsakem, zlatih, ko da kljuvajo zrnje,
dalje opornika dva, rastoč od podstavka do kupe:
polnega komaj kdo drug drsáje potiska po mizi,
stari pa kakor peró izlahka privzdigne ga, Nestor.

Presenetljivo podoben vrč je res našel H. Schliemann v Mikenah, v grobu IV nekropole A znotraj Levjih vrat. Tudi tu sta dva opornika, ki segata od podstavka do kupe. Vendar pa sta ročaja samo dva, ptic je skupaj samo dvoje, na vsakem ročaju samo ena, kupa ni obita z zlatimi žebli, ampak je vsa zlata. To so podrobnosti, kajti ljudski pevci gotovo niso imeli pred očmi konkretno prav te čaše, ki jo je Schliemann našel v Mikenah, ampak neki splošni stil izdelave očitno nadvse imenitnega mikenskega posodja. Bistvena razlika je v drugem — in tu smo pri značilnosti prenašanja realij v literaturo: »Nestorjeva« zlata čaša v atenskem Narodnem mu-

¹ Homer, Iliada, prevedel Anton Sovrè, 1950, 229.

zeju² meri v višino 14, 5 cm, medtem ko imamo pri Homerju opravka z ogromno dimenzijo — čaša še vedno stoji na »mizi«, vendar pa je noben junak polne ne more niti privzdigniti, temveč jo komaj potiska po mizi. Seveda imamo v grški arhajski dobi tudi tako ogromne bronaste kratre, kot je korintski krater, najden v Vixu v Franciji,³ ki meri v višino 164 cm. Vendar Homerju ni pred očmi krater tega tipa. Gre mu za pesniško podobo mogočnosti, v katero se je zlila in v kateri se je tudi predrugačila neka daljna, toda nekoč zelo konkretna realnost. — Iliado v njeni več ali manj dokončni redakciji danes zanesljivo datiramo v čas kmalu po letu 750 pr. n. š.⁴ Grobove nekropole A v Mikenah pa datiramo v 16. stoletje pr. n. š., v t. i. zgodnjemikensko fazo (ok. 1580—ok. 1500).⁵ Konkretni predmet iz mikenskega sveta je pač že zelo zgodaj prišel v ljudsko, nam docela neznano poezijo Grkov, gotovo že pred dorsko invazijo v 12. stoletju, in se je nato v ustnem predajanju te poezije (»oral poetry«) razvijal in spreminjal do končne formulacije v Iliadi, kakor jo imamo pred seboj danes.⁶

Po zaslugi Karla Štreklja, zlasti pa Ivana Grafenauerja in po delu mnogih drugih raziskovalcev je slovenska ljudska pesem že dolgo prenehala biti homogena in celo amorfnata nekakih emocionalnih in nelogičnih ljudskih stvaritev. Poizkušajo se — poleg najbolj navadne razlike med epsko in lirsko skupino, za katero je gotovo, da je v sedanji obliki večinoma pozna, »baročna« — v epski skupini ugotoviti razne idejne in sociološke, s tem pa tudi regionalne in kronološke plasti, in obratno.⁷ Tako imamo, če se pomikamo od 15. stoletja nazaj — kajti višek ustvarjanja slovenske epske ljudske pesmi moramo pač iskati v visokem in poznem srednjem veku — iz časov boja za celjsko dediščino npr. pesem »Lambergar in Pegam« (SNP I, 13—17), iz turških bojev pesem »Kralj Matjaž reši svojo nevesto« (SNP I, 1—8)⁸. Za visoki srednji vek bi navedli pesem »Romar sv. Jakoba Komposteljskega« (SNP I, 37), kjer žena, preoblečena v romarja, reši iz sužnosti Mavrov svojega moža kraljeviča. To balado omenjam posebej zato, ker je Paola Korošec pokazala z drugih vidikov na istočasne arheološke predmete iz komposteljskih romanj — na školjke tipa pectun-

² Npr. H.-G. Buchholz, V. Karageorghis, Prehistoric Greece and Cyprus, 1973, str. 86 in sl. 1085.

³ R. Joffroy, Le trésor de Vix, 1954.

⁴ Najbolj sprejemljive se zde teze, ki jih razvija A. Lesky, Geschichte der griechischen Literatur, Bern/München, 1971, 29—112. Za datacijo posebej 59; o Nestorjevi čaši 76.

⁵ G. Karo, Die Schachtgräber von Mykenai, 1930—1933; S. Marinatos, M. Hirmer, Kreta und das mykenische Hellas, 1959.

⁶ Za tako ohranjanje in izpreminjanje motiva v ustno tradirani poeziji glej A. Lesky, o. c. 29—34, posebej za paralele z južnoslovansko epiko (na osnovi raziskav Matije Murka) str. 32, opomba 1; prim. tudi K. Gantar v odlomku »Dediščina ustnega pesništva« v spremnem eseju k prevodu Hesioda (Kondor 149), 1974, 58—59.

⁷ Glej npr. »Predgovor« k SLP I 1 (1970), VII—XXIII, avtorji Z. Kumer, M. Matičetov, B. Merhar, B. Vodušek.

⁸ V tem odstavku sledim ugotovitvam, ki jih je razen v specialnih študijah izredno jasno in prepričljivo strnil I. Grafenauer tudi v posameznih odstavkih (postumno izdane) knjige »Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva«, 1973.

culus v gorenjskih grobovih visokega srednjega veka.⁹ V zgodnjem srednjem veku naletimo že bolj pogostno na izročila mitičnih motivov — prek Bizanca, prek prve kristianizacije: »Godec pred peklom« (SNP I, 64—66) z motivom Orfeja, »Sveti Matija ubije očeta in mater« (SŽ str. 174) delno z motivom o Oidipu. V osmo stoletje bi spadal motiv pesmi »Spokorjeni grešnik« (SNP I, 484—490); najlepša inačica (484) je iz Srpenice v bovško-soški dolini, torej v oglejskem vplivnem področju: obhajilo v obeh podobah, zlasti pa praksa, da se grešnik do smrti pokori za storjeni greh, izvira iz pozne antike in je prišla k alpskim Karnom; v ostalih pokrajinah bivšega rimskega cesarstva je bila opuščena že v 6. stoletju, v oglejskem patriarhatu pa se je še držala, Karel Veliki jo je 801/802 odpravil. Iz praslovske in praslovske dobe pa so potovali v dobo stare slovenske kulture med 800 do 1000 in dalje motivi kakor so npr. kozmogonske bajke, ki jih je zapisal Janez Trdina v Mengšu in Šiški,¹⁰ ali pa motivi o koncu sveta s potopom — »Jezus in svet noseča riba« (SNP I, 492—493). Iz te dobe pa izvirajo tudi pesmi, ki kažejo sociološke strukture praslovske in praslovske družbe: patriarhalna rodovna družba je grajena na veliki družini, ki ji načeluje oče. Žena je brezpravna, vključena v ta sistem kot žena in kot mati, ne pa kot vdova. Družina, iz katere je izšla, jo v tem primeru ovdovelosti pa tudi sicer v konfliktih med obema družinama brani: taka je situacija v pesmi »Dražji je brat od ljubega« (SNP I, 711—714); »Kraljevič Marko kaznuje svojo ženo« (SNP I, 50): žena mora biti zvesta, Odisej Marko ima lahko svojo ljubo, svojo Kalipso, samo da je ne vzame za »prvo ženo«.

Med temi prastarimi, vendar že mediteranskimi motivi je tudi »Meljavšica«. Strekelj SNP te pesmi nima, zapisana (prepisana) pa je bila v Ljubljani 1838 leta.¹¹ Objavil jo je Joža Glonar, Stare žalostne, str. 84 do 88. Konec pesmi manjka.

Kraljič na enem gradu (v prvotnem zgodnesrednjeveškem smislu bi rekli: v eni, toda daljni družini) snubi sedem let lepo Meljavšico z drugega gradu. Ona ga zavrača, toda zapeljati se pusti godcu, ki ga pošlje kraljič ponjo. Godec se pripelje po morju z lepo barko, polno dragocenosti, naki-ta, razkošnih predmetov ter zvabi Meljavšico na ladjo in jo odpelje. Meljavšica opisuje lepotije na barki:

Oj le sem, le sem, mat' moja!
Pod gradom je nova barčica,
v barki nova štacunica,
noter so vse sorte panteljcov
in še vsake sorte kranceljnov,
tud' zlata koklja s piščeti
in tud' gode godček mlad.

⁹ P. Korošec, Pomen školjk pectunculus v srednjeveških grobovih Gorenjske, Situla 14/15, 1974, 327—331.

¹⁰ I. Grafenauer, Prakulturne bajke pri Slovencih, Etnolog 14, 1942, 2—45. J. Trdina, »Otkuda čovjek« in »Otkuda nam zemlja«, Zbrano delo 4, 1952, 162 in op. 376 s. (J. Logar).

¹¹ Rokopis v NUK, ms. 434, X, 3.

Motiv »zvabitve na ladjo« je v zvezi s pesmijo »Lepa Vida« (motiv A, SNP I, 73—75) obširno obravnaval I. Grafenauer v svoji monumentalni in fundamentalni monografiji.¹² Motiv je znan že iz stare Perzije in Feničije,¹³ poznamo ga seveda iz trojanskega cikla, tudi na grški pozno geometrični vazi,¹⁴ znan je po vsem Balkanu in Sredozemlju. Razrastel se je v Rusijo in odtoč v severne vikinške dežele.

Pri vseh inačicah in grupah je zvabitev na ladjo generalna. Edino slovenska »Meljavšica« navaja konkreten predmet, ki ga kraljič na godčevo zahtevo priskrbi in s katerim ta zvabi na barko lepo Meljavšico: to je zlata koklja s piščeti.

Nastane metodično vprašanje, odkod bi utegnili izvirati ta poteza. Mogli bi pomisliti, da se da Meljavšica pač zvabiti z nečim, kar je nenavadno in posebno imenitno, »lauter Silber und Gold«, kot pravi kočevska pesem »Brautwerbung«.¹⁵ V tem primeru bi neki konkretni, zelo specialni predmet označeval neko zelo splošno, skoraj absolutno stvar. Preprosti logiki ljudskega pevca se taka miselna operacija upira. Druga možnost bi bila, da hoče godec zvabiti Meljavšico s predmetom, ki obstaja samo kot pesniška podoba v mejah možnega: to bi bile lahko Plejade-gostosevci na nebu, ki se v slovenskem, panonskem svetu ljudske pripovedke večkrat imenujejo »koklja s piščeti«. Izraz ni omejen samo na slovenski prostor.¹⁶ Tudi za ta astrološki aspekt bi se težko odločili pri naši pesmi o Meljavšici. Gostosevci se lahko pojavijo v raznih bajkah in pravljicah, morda je mogoče tako razlago iskati npr. tudi za italijansko bajko o neki jami blizu Ancone, kjer se za železno mrežo vidi zlata koklja s piščeti in lepa deklica, ki poje in tke na zlatih statvah.¹⁷ V pesmi o Meljavšici, kjer gre za bolj konkretne predmete, obstaja še druga možnost. Poskusimo jo razložiti!

Zakladnica katedrale v Monzi pri Milanu hrani dragocen predmet, realistično prikazano kokljo s sedmimi piščeti (glej sliko). Na okroglem podstavku so plastične vzbokline, ki predstavljajo zrnje, na sredini je postavljena koklja, ki uči mladiče okoli sebe kljuvati zrnje; piščancev je sedem. Izdelek je iz srebra in pozlačen, premer podstavka znaša 25,4 cm, višina izdelka na sredi pa 26,6 cm. Bakreni podstavek je novejša restavracija prvotnega izgubljenega.¹⁸ Figure so realistično upodobljene, gibanje je živo, grupacija piščet okoli matere smiselna, morda pa malo drugačna, kot je bila pred restavriranjem osnove. Posebno izrazito so izdelani glava, oči in kljun,

¹² I. Grafenauer, *Lepa Vida*, Studija o izvoru, razvoju in razkroju narodne balade o Lepi Vidi, 1943.

¹³ Herodot, I, 1—5.

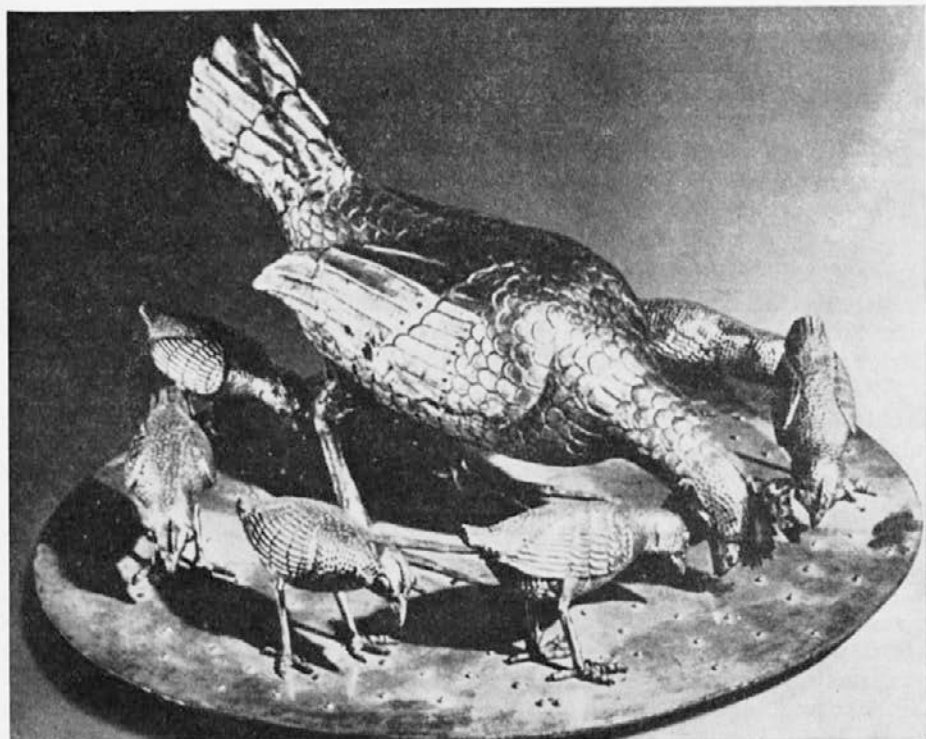
¹⁴ Iz Beocije (?) ali Atike, npr. E. Pfuhl, *Malerei und Zeichnung der Griechen III* (1923) T. 4, 15.

¹⁵ I. Grafenauer, *Lepa Vida*, objavlja kočevsko pesem vzporedno z »Meljavšico« na straneh 293—297.

¹⁶ M. Matičetov, *Zvezdna imena in izročila o zvezdah med Slovenci*, Zbornik za zgodovino naravoslovja in tehnike 2, 1973, 43—90, zlasti str. 48—51, odstavek »Plejade« in str. 66.

¹⁷ *Rivista delle tradizioni popolari italiane* I/6, 1884, 429. Na to objavo me je opozoril tov. dr. M. Matičetov.

¹⁸ »Morgen des Abendlandes«, *Von der Antike zum Mittelalter*, 1965, 165 (barvno).



Koklja s piščeti. Katedrala v Monzi

kar spominja na obdelavo ptičje glave v umetnosti zgodnjega srednjega veka, predvsem pa tudi zgodnjega Bizanca in še nazaj v umetnosti Sasanidov, na tekstilih, na posodah. Monza je bila za časa Friderika I. Hohenstaufovca 1159 poleg Pavije glavno mesto Lombardije. Njena bazilika S. Giovanni Battista je bila obnovljena v 13. in 14. stoletju s fasado iz konca Quattrocenta (Matteo di Campione). Toda osnove so mnogo starejše in izvirajo iz časa langobardske kraljice Theudelinde. Theudelinda je bila poročena z Autharijem (584—590), Klefovim sinom, ona sama pa hči bavarskega vojvode. Ob smrti moža je Theudelinda pričela graditi katedralo v Monzi in se poročila z Agilulfom, ki je nasledil Autharija (590—616). Kraljica je v Monzi tudi pokopana.¹⁹

Po tradiciji naj bi koklja s piščeti predstavljala langobardsko kraljestvo s sedmero pokrajinami. Seveda pa so ta in drugi problemi povezani z datacijo predmeta. Medtem ko sta P. Toesca in A. Grabar mišljenja, da gre za poznejše arabsko-mavrsko delo, morda še nekaj po letu 1000, ga

¹⁹ Npr. L. Schmidt, *Geschichte der deutschen Stämme, Die Ostgermanen*, 1941 (repr. 1969), 606 ss.

W. F. Volbach postavlja »verjetno v 7. stoletje«.²⁰ Po našem mnenju so argumenti za zgodnejšo datacijo tehtnejši. Gre za predmet, izdelan nekje v bizantinsko-vzhodnomediterskem krogu. Tudi stilne sorodnosti s sasanidsko umetnostjo, ki v svoji centralni epohi pripada poznoantičnemu času, oziroma se razvija z njim vzporedno, bi govorile za to.

V zgodnjem času so zveze med Italijo in Bizancem posebno močne, tako da je tudi s te strani zgodnejši čas za predmet v Monzi verjetnejši. Po katastrofi Vzhodnih Gotov za časa Justinijana I. (527—565) se pod Mavrikijem I. (582—602) odnosi v Italiji utrdijo na statusu quo: ob langobardski Italiji ostanejo bizantinski; ravenski eksarhat z Romagno in mestom Ravenno, Pentapolis južno od Ancone, Rimsko vojvodstvo, Neapeljsko vojvodstvo, južni konec polotoka v drugem (kartažanskem) eksarhatu in seveda na severu Istra z otoki in lagunami nekdanje rimske Venetije.

Za neislamsko, torej za bizantinsko-mediteransko-krščansko provenienco »koklje« v Monzi bi govorila tudi krščanska simbolika koklje, ki zbira svoje mladiče. Pri Mateju 23, 37 in identično pri Luki 13, 34 — gre torej za sinoptični locus communis — pravi Kristus: »O Jeruzalem — kolikokrat sem hotel zbrati tvoje otroke kakor koklja svoja piščeta pod peroti, pa niste hoteli!« Grški tekst ima *órnis*, Vulgata prevaja z *avis*, mišljena pa je *gallina*, ki jo uporabljajo klasični avtorji.

Slovenci so v svoji novi domovini v 7., pa tudi v 8. in naslednjih stoletjih v sosednji langobardski Italiji lahko videli predmete, ki so po svojem razkošju, nenavadnosti in finesi učinkovali kot fantazijski predmeti neke tuje civilizacije na njihovo skromno, nastajajočo alpsko-panonsko, karantansko civilizacijo, kakor je lahko novec Klefa, Autharijevega očeta, prišel v Kranj in na Rifnik konec 6. stoletja, čeprav je langobardska prisotnost v predelih vzhodno od Soče v tem času že razpadla.²¹ Zlata koklja s piščeti je lahko bila med takimi predmeti občudovanja, bodisi da izvira, kar je po našem verjetneje, iz zgodnje, Theudelindine dobe — za to bi govoril z druge strani tudi sociološko razmeroma star motiv ugrabljenе žene v Meljavšici — bodisi da izvira šele iz poznega časa po letu 1000, ko se karantanski kulturni krog zaključuje.

*

Tako starih arheoloških predmetov, kot je »zlata koklja s piščeti«, naša ljudska pesem skoraj ne omenja. Realije v pesmih so navadno docela splošne — pevec si je v vsaki dobi predstavljal pač tisto njihovo obliko, ki so jo tedaj predmeti imeli; kasneje pa so ob njih predstave še bolj medle, literarne. *Meč* v pesmi »sv. Matija ubije očeta in mater« (zapisana v Ihanu, Stare žalostne 174) je taka »nekonkretna konkretnost«: »Vzel je v roke ojster meč, odseku j' obema glavce preč«. Gotovo si v tej pesmi ne smemo predstavljati kakega dolgega meča, kot jih poznamo iz germanskega sveta zgodnjega srednjega veka, ali staroslovanskega orožja — kratkega meča z enim rezilom,

²⁰ W. F. Volbach v: *L'Europe des invasions*, (Univers des formes), 1967, komentar k sliki 270.

²¹ Klefov novec (na Rifniku) npr. L. Bolta, Rifnik nad Šentjurjem, 1976, 15.

temveč meč neke srednjeveške splošne »zahodne oblike«, kakršen je bil razširjen po križarskih vojnah. Čeprav veje iz pesmi po njeni celotni nastrojenosti nekakšen ljudski, kmečko-patriarhalni ambient — svetla kamrica, postelja v njej, mati, ki reže otrokom kruh — se v njo prepletajo tudi meščanski in fevdalni motivi — v predstavah ljudi, ki žive v večjih krajih, trgih in mestih, so prisotni »mladi štedentje«, ki so zmeraj lažnjivi, iz fevdalnega sveta pa je ostri meč, ki ga uporabi Matija za svoj ojdipovski zločin. Predstave o predmetu so torej zelo splošne in tudi razmeroma pozne.

Morda smo časovno nekje na meji zgodnjega in visokega srednjega veka v lepi lirski pesmi, zapisani v Ukvah v Kanalski dolini (SNP II 1799), »Da bi le biva liepa ura« — dekleta čaka ljubega, ki bo prišel ponoči s konjiči k njej vasovat:

»Konjiče je le za juzda prjeva,
za ta juzda žansperska,
puebiča je pa za ročje prjeva,
za njega biele ročje«.

»Zansperski« bi bilo iz italijanščine: »con giáspidi sparso«, (z jáspsi okrašen). S takimi poldragimi kamni okrašeni predmeti se pojavljajo v evropskem svetu na prehodu iz antike v srednji vek. (S takimi kamni so okrašene tri zlate fibule, ki pa predstavljajo roparske ptice iz zaklada Petroasa v Romuniji iz 4. stoletja,²² čeprav je »Delo« marca 1979 v poročilu o predavanju o rumunskih znamenitostih netočno pisalo, da prikazujejo kokljo s piščeti). V karolinški dobi okras te vrste izumira in prihaja iz mode. Vendar pa ne docela. Jaspis posebej ima v srednjem veku med dragimi in poldragimi kamni posebno vlogo. Apokalipsa 21,11 pravi o nebeškem Jeruzalemu: »Njegov sijaj je bil podoben najdražjemu kamnu, kakor kamnu jaspisu, ki se je svetil kot kristal«. V tem času so barve jaspisa, ki je v osnovi temen, moten, že zamenjavali in mislili pri tem tudi na neko varianto bolj rdečkastega opala, kakršen je bil vdelan na prednjo stran nemške carske krone.²³ Z jaspisi posejana konjska uzda preprostega kmečkega vasovavca v pesmici iz Ukev sicer ni zgodnesrednjeveška, pač pa je v ljudski svet zašla iz visoke in najvišje kulturne plasti in tudi kaže na mešanje in prepletanje predstav o predmetih, ki so slovenske ljudi obdajali ali pa so o njih iz pripovedovanja slišali.

²² A. Odorescu, *Le trésor de Petroasa, Étude sur l'orfèvrerie antique*, Paris/Leipzig 1899—1900; Ecaterina Dunăreanu-Vulpe, *Tezaurul de la Pietroasa*, Bucuresti 1967, sl. 34—39.

²³ N. pr. »Zgodovina v slikah« 9 (1977), str. 3897, v barvah — največji ovalni rdečkasti kamen na čelni strani krone je tak jaspis-opal.

Zusammenfassung

DIE GOLDENE HENNE MIT DEN KÜCHLEIN

Aus der Volksdichtung sowie aus der Kunstpoesie sind manche Fälle bekannt, daß sich in der poetischen Beschreibung der Gegenstände oder Phänomene konkrete Realien verbergen, obwohl transponiert und in der Volksdichtung manchmal wegen der langen Tradition schon nicht mehr richtig verstanden. Als klassisches Beispiel gilt der s. g. »Nestorbecher« in der Ilias aus dem »8. Jahrhundert« v. d. Z., für welchen H. Schliemann in Mykenä im Grabe IV der Nekropole A aus dem 16. Jahrhundert v. d. Z. eine evidente Vorlage gefunden hat.

Auch in der slowenischen Volkspoesie hat die Tradition durch Jahrhunderte zahlreiche Motive, aber auch Realien getragen und umgestaltet. In der schon zersetzten und späten Fassung wurde Anfang des 19. Jahrhunderts in Ljubljana das Lied »Meljavšica« aufgezeichnet (J. Glonar, Stare žalostne, Ljubljana 1939, S. 84—88) mit dem Motiv der Verlockung des Mädchens durch verschiedene Gegenstände und Blendwerke, welche der wandernde Brautwerber, als Kaufmann verkleidet, anbietet. Im Liede »Meljavšica« ist der Gegenstand, der das Mädchen verlockt und verführt, eine »goldene Henne mit Küken«. Wir meinen, daß sich im Liede eine konkrete Erinnerung an die bekannte goldene (vergoldete) Henne mit sieben Küken aus dem langobardischen Italien des 7. Jahrhunderts, jetzt in der Schatzkammer der Kathedrale in Monza, am Leben erhalten hat. Die alten Slowenen waren in ständigen Kontakten mit dem langobardischen und karolingischen Italien, der Ruf von den Wundern dieses Landes wanderte weit in die Alpen und nach Pannonien. In der sehr verbreiteten Motivik von der Verführung des Mädchens durch Fremde (I. Grafenauer, Lepa Vida, Ljubljana 1943) ist die goldene Henne mit Küken *nur* aus dem Liede von der Meljavšica bekannt. Dies bekräftigt unsere These. Wir wären nicht der Meinung, daß sich in unserem Falle um eine mehr abstrakte Symbolik handelte: die Henne mit sieben Küken = das Sternbild der Pleiaden.

DRAMATSKA STRUKTURA DRABOSNJAKOVE »KOMEDIJE OD ZGUBLJENIGA SINA«

Bratko Krefc
Ljubljana

Bržkone ne bomo mogli nikoli ugotoviti, kakšno tujo predlogo je imel Andrej Suster-Drabosnjak, ko si je posvojil biblijsko zgodbo ali poučno priliko o izgubljenem sinu, ki se po tem, ko je lahkomišlno zapravil svojo dediščino, preizkušen in skesan vrne v očetov hram, kjer ga kljub vsemu sprejme oče z veseljem in ljubeznijo, kar zbuja nejevoljo drugega njegovega sina, ki je bil ves čas doma, kjer je očetu marljivo pomagal pri delu. Ne oziraje se na tujo predlogo¹ moremo in smemo trditi vsaj to, da je ta naš prvi ljudski dramatik moral marsikje zaviti po svoje že zaradi tega, ker je svoje stihe v igri strastno rimal. Zato je že s te strani izključeno, da bi bil zgolj neposredno prevajal, zlasti če sklepamo iz vsega Drabosnjakovega

¹ Pri roki sem imel le dve tuji besedili, in sicer nemško: »Der verlorene Sohn« von Hans Salat (1537), erneuert von Hermann Ferdinand Schell. Für die Aufführung vor der Hofkirche Luzern bearbeitet. Objavljena je v programu, vendar brez letnice. Druga zelo stara varianta iste snovi, prikazana kot gledališka igra, pa je »Rappresentazione del figliuol Prodigo di Castellano Castellani« v obsežni antologiji »Le sacre Rappresentazioni italiane« a cura di Mario Bonfantini, Bompiani, Milano 1942. Obe igri imata veliko oseb. Nemška varianta je obsežnejša in zahteva velik gledališki aparat, italijanska nekoliko krajša, a po številu oseb prav tako zahtevna. Obe igri sta morali nastati v mestu in ne na vasi, kjer je nastala Drabosnjakova igra. Po skromnem številu oseb pri njem bi prav tako sklepal, da jo je tudi v tem oziru zavil po svoje, saj si v razmerah, v katerih je živel in ustvarjal, ni mogel privoščiti velike gledališke amaterske družine. Niti nemška niti italijanska varianta pa nimata tako pristranskega in neposrednega prologa kakor Drabosnjakova igra. Da je neko predlogo, ki jo je seveda po svoje obrnil, imel, sklepam po besedi Parolicus, ki je sicer oblikovana po latinsko, izhaja pa bržkone iz italijanske besede parola, torej tisti, ki ima besedo, to se pravi besednik ali govornik (vezalec). Italijanska beseda parola prihaja od latinske parabola, kar pomeni razgovor (discorso). V zgoraj navedeni nemški igri nastopa »Sprecher«, kar je isto. Po besedi »Parolicus« domnevam, da je moral imeti za predlogo kakšno italijansko varianto v nemškem prevodu ali priredbi. Ni pa izključeno, da bi imel tudi italijansko varianto, vendar se pri tem takoj javi vprašanje, če je mogel Drabosnjak znati toliko italijanski?...

dela, s kakšnim prizadevanjem in ljubeznijo se je moral lotiti svojega dela. Njegova pisateljska in gledališka ambicija je naravnost ganljiva. Bil je samouk in po njegovem daljnem rojaku Prežihovem Vorancu ga smemo upravičeno imenovati ne samo ljudskega gledališkega amaterja, marveč pravega in prvega ljudsko-literarnega in gledališkega samorastnika slovenskega koroškega ljudstva.

Kakor večina takšnih ali podobnih iger, katerih vsebina in dejanje sta vzeta iz biblije, ima tudi Drabosnjakova »Komedijska od zgubljenega sina« svoj prolog, v katerem se prologist Parolicus »iz jemenam Fronc« obrača neposredno na občinstvo, ki bo igro gledalo. Nedvomno je, da je ta prolog, čeprav je moral biti tudi že v predlogi, napisal Drabosnjak predvsem za svoje slovensko-koroško občinstvo, ki ga je že poznal, saj je pred to igro moral uprizoriti že druge. Ze ta okoliščina govori za to, da jo je moral njegov Parolicus, kakor imenuje govorca prologa, zaviti marsikje po svoje, kolikor mogoče po domače in to ne le v jeziku oziroma v domačem narečju, marveč tudi po vsebini, stilu in humorju.

»Komedijska od zgubljenega sina« je v rokopisu po prologu razdeljena na šest »nastopkov« ali prizorov, kakor bi rekli danes. To pa s stališča današnje in starejše dramaturgije² ni v skladu z vsebino in značajem teh »nastopkov«, ki so v resnici že bolj slike, ena daljša, druga krajša. Toda tudi ta razdelitev, ki se na eni strani naslanja na zaključeno vsebino posameznega »nastopka« na drugi strani pa na kraj oziroma prizorišče, kjer se »nastopk« dogaja, ni dosledna. Drabosnjak sam prizorišč v glavnem ne označuje posebej, kakor tudi niso označena npr. v prvih natisih Shakespearovih dram, saj jim ponekod manjka celo štetje prizorov.³ Ureditev po prizorih s kratko oznako,

² Besedo dramaturgija uporabljam dosledno po naši tradiciji, ko pomeni dramaturgija nauk o dramatiki skupaj s poetiko dramatike in ne v smislu »dramatika«, kakor so začeli pisati nekateri snobistično pod vplivom ruščine že v prvih letih od 1945. leta, danes pa zmotno mislijo, da so jo šele oni prenesli (prav tako iz zahodnjaškega snobizma) iz francoščine, iz katere so jo prevzeli Rusi že za časa svojega klasicizma. Popolnoma nepotrebno je uporabljati v slovenščini besedo dramaturgija za dramatiko, ker je v naši literaturi že zdavnaj udomačena beseda dramatika za gledališke igre (dramo, tragedijo, komedijo itd.), dramaturgija pa za nauk o dramatiki. Takšno ekshibicionistično in snobistično mešanje obeh pojmov, ki sega pri nas nazaj v stalinsko dobo, je popolnoma nepotrebno. Pred leti je bila v Parizu mednarodna konferenca gledaliških kritikov in teatrologov, ki se je je udeležil tudi pokojni dramaturg (ne dramatik!) Lojze Filipič, na kateri so se domenili, da bodo v francoščini in angleščini uporabljali za dramatika besedo dramatis (poleg playwright samo v angleščini). Kakor mnogi neologizmi iz tujih jezikov je tudi zgoraj omenjeni primer »neotermina« ne samo nepotreben, marveč v tradiciji našega jezika in naše gledališko-dramatske terminologije škodljiv, ker meša pojma, poleg tega pa njeni zastopniki niti nimajo termina za dramaturgijo (nauk o dramatiki in poetiki dramatike in gledališča).

³ Prim. Jozca Savits: Shakespeare und die Bühne des Dramas, Verlag Friedrich Cohen in Bonn 1917, str. 679 (po primerku prvih izdaj »Romea in Julije«). V skladu s temi ugotovitvami na osnovi prvih natisov Shakespearovih dramskih del je tudi njihov najnovejši nemški prevajalec in dramaturški analizador Shakespearovih del Hans Rothe, ki očita Schleglu, da jo je včasih v prevajanju preveč zvil po svoje in preveč renesančnega dramatika Shakespeara stilno izrazno »romantiziral«, v svojih prevodih oštevilčil le prizore (scene), ni jih pa razdeljeval na dejanja (akte). Prim. Der elisabethanische Shakespeare (Hamlet, Zwei Herren aus Verona, König Richard der Dritte, übersetzt von Hans Rothe, Holle Verlag Baden-Baden-Genf 1959. V uvodu pravi: »Naknadno vsiljeno razdelitev na de-

kje se prizor dogaja, je nastala pozneje. Predstava oziroma uprizoritev drame, zdaj skrajšane zdaj neskrajšane, je trajala v elizabetinskem gledališču nepretrgoma kakor danes prikazovanje filmov v kinematografih. Zato tudi prve izdaje Shakespearovih dram (tragedij, komedij, historij) ne poznajo razdelitve v dejanja. Tudi to se je zgodilo šele pozneje, da bi v knjižni izdaji bila tudi grafično bolj vidna dramatska struktura igre. Predstava tega ni poznala, marveč je trajala nepretrgoma. To je mogla tudi zaradi tega, ker prizorišč niso upodabljali s kulisami. Inscenacij ni bilo, saj bi nakazovanje prizorišč zahtevalo premore med posameznimi prizori. S tem pa bi bila dejanje in potek predstave razdrobljena. Na tem so bolehale zlasti uprizoritve Shakespearovih del v naturalističnem gledališču, ki se je tako rado posluževalo iluzionističnih realističnih upodobitev prizorišč. Ker tega zaradi naglih Shakespearovih menjavanj krajev dogajanja niso mogli dosledno izvajati, so morali marsikaj črtati, včasih pa tudi stisniti nekatere prizore v Prokrustovo posteljo enega prizorišča. Tako so morali izpustiti več prizorov zlasti v »Hamletu«, ki je zaradi tega bil marsikje nerazumljiv ali pa komaj razumljiv. Ker Shakespeare ni v svojem gledališču označeval krajev inscenacijsko iluzionistično-realistično, si je umno pomagal tako, da je po navadi vpletel med besedilo (dialog ali monolog) tudi omembo kraja, kjer se prizor dogaja, če se mu je zdelo to potrebno. Po tej strani je bilo že njegovo gledališče deziluzionistično.

Tudi Drabosnjak ravna podobno. Zato tudi ne označuje s posebnim opisom, kje se »nastopk« dogaja, marveč nam ga posredno izdajajo nastopajoče osebe, vsebina in dejanje. Drabosnjak ni imel na voljo kakšnega kulturnega doma ali gostilniške dvorane z odrom. Čeprav žal nimamo podrob-

nja, ki so jo naredili poznejši izdajatelji (Shakesperovega dela), zavira povezanost kakor celo smisel dogajanja v »Hamletu« prav tako kakor v »Richardu III.« V tragediji »Romeo in Julija« imamo še poseben in neposreden dokaz, kako je tekla predstava pri Shakespearu nepretrgoma in ne oziraje se na kraj (prizorišče scene). Zadnji verz v II. dej. prve scene se rima s prvim stihom naslednje scene, ki se godi na drugem kraju:

Benvolio: ... Go, then; for 'this in vain
To seek him here that means not to be found. (Exeunt)

Prvi verz naslednje scene; ko se vrne Romeo spet na oder:

He jests at scars that never felt a wound.

Tudi na ta primer sem opozoril že leta 1940, ko sem zrežiral tragedijo »Romeo in Julija« in zagovarjal zoper iluzionistično naturalistične »inscenacije« le funkcionalno odrsko podobo, ki omogoča nepretrgan potek predstave. Pri predstavi sta bila le dva odmora in »razdelitev« je bila po prizorih, ne po dejanjih, predvsem pa po smislu dramatskega zapleta in razpleta. Shakespearovo gledališče je bilo torej že davno pred našim časom deziluzionistično, kar zadeva inscenacijo, prav tako kakor grško, ki je imelo za vso grško dramatiko enako odrsko prizorišče tako, kakor jo je imelo elizabetinsko. Takšno uprizoritveno tehniko je moralo imeti tudi Drabosnjakovo ljudsko »gledališče«, ki seveda niti ni imelo stalnega odra, ker je bržkone svoje igre uprizarjal ne le v domači vasi, marveč tudi drugje, kjer je »oder« le improviziral, kraje dogajanja pa kakor v elizabetinskem gledališču, prepuščal fantaziji svojih gledalcev. (Prim. še A. H. Thorne-dike: Shakespeare's Theater, The Maximilian Company, New York 1960, str. 101—102, itd.).

nejših poročil, kako je svoje igre uprizarjal, pa lahko sklepamo o tem. Vsekakor kulisi ni imel in jih zato tudi ni mogel postavljati in menjavati. Zmogel jih ne bi niti finančno. Da pa je tudi on moral po tradiciji *commedie dell'arte* včasih postaviti »oder« (deske) na prazne sode, kakor so to delale tudi razne potujoče gledališke družine po vsej Evropi, ni mogoče zanikati. Izključeno pa tudi ni, da je »Komedijski od zgubljeniga sina« uprizoril kar na prostem in na tleh pred svojimi preprostimi gledalci. Zaradi vseh teh razlogov tudi ni pripisal pod številčno oznako »nastopka« kraja, kjer se to dogaja.⁴

Tega si je moral gledalec sam predstavljati iz dialoga in dejanja samega, kakor je moral storiti isto gledalec v elizabetinskem gledališču, ki ga še scenografi niso mogli obremenjevati z inscenacijami, kakor se je to godilo že v italijanskem renesančnem gledališču, najbolj pa v naturalističnem, ne manjka pa tudi primerov v novejši dobi, ko obremenjuje kakšna inscenacija na račun pisateljevega dela in dejanja potek predstave, ker je bolj samemu sebi namenjena. Zato je tudi bolj dekoracija kakor inscenacija v iluzionistično relalističnem smislu, hkrati pa tudi nefunkcionalna. Takšnega razkošja si Drabosnjak ni mogel privoščiti. Tudi pri njem je morala teči predstava nepretrgano ne oziraje se, kje se godi. Kratko malo: godi se v »gledališču«. »Insenciacijo« sta morala tudi njegovemu gledalcu pričarati igra, dialog in dejanje. S tem je celo bolj priklenil gledalca na vsebino samo in na tisto, kar mu hoče s svojo igro povedati in prikazati. Takšna je bila »odrska ali uprizoritvena tehnika« tudi pri igralcih gledališča *commedie dell'arte*, ki ga tudi zaradi tega imenujejo nekateri ljudsko gledališče ali gledališče ljudstva. Če za koga pri nas, velja v preteklosti ta oznaka tudi za Drabosnjaka, za njegovo »Komedijski od zgubljeniga sina« in za način uprizarjanja, ki tudi ni mogel biti drugačen. Verjetno je tudi, da je Drabosnjak uprizarjal svojo »Komedijski od zgubljeniga sina« na kakšnem skednju, medtem ko je njegovo preprosto občinstvo sedelo na prostem na klopeh ali drugih sedežih in seveda tudi stoje sledilo predstavi, ki je tekla nepretrgoma.

Po dejanju in vsebini lahko razdelimo njegovo komedijo po prologu na naslednje prizore:

Prolog, nazvan Parolicus

1. prizor: Sin terja, da mu Oče izroči njegov delež dediščine, ker hoče iti po svetu, da bi ga spoznal in užil. Brat se mu upira. Oče ga v začetku svari, vendar je Sin odločen in ne odstopi od svojega sklepa. Zato mu Oče da njegov delež, Sin se poslovil.

⁴ V juliju 1951 sem videl »Hamleta« v uprizoritvi potujočega študentovskega gledališča na vrtu nekega hotela v Shakespearovem rojstnem mestu Stratfordu. Besedilo je bilo skrajšano, ker množičnih prizorov sploh ni bilo. Tekstovna priredba je bila »komorna«, to se pravi osredotočena le na glavno dejanje in glavne osebe. Igrali so popoldne, to se pravi v svitu dneva. Duh umorjenega kralja je ob taki »osvetljavi bil brez vsake mistične« primesi in je učinkoval realistično kakor druge osebe v tragediji. Povedali so mi, da takšna uprizoritev ni v Angliji izjemna, marveč ima svojo davno tradicijo. Tudi Suster-Drabosnjak je moral uprizarjati svojo »Komedijski od zgubljeniga sina« podnevi in bržkone največkrat tudi pod milim nebom kakor tisti študentje »Hamleta« v Stratfordu.

2. prizor: Razgovor med Sinom in njegovim Služabnikom, ki ga je Sin dobil za na pot. Režijska opomba konec prvega prizora pravi: »oča inu sin noi bratr grejo preč.« Koj nato se mora Sin vrniti na prizorišče, vendar ga že spremlja Služabnik, pred katerim se Sin baha, kaj vse si more zdaj privoščiti, ker ima »žakel dnarjev«. Ukaže mu, naj osedla konja, da bosta šla na pot. Tu ni napisal avtor na koncu tega nastopka nobene režijske opombe, vendar zvemo iz razgovora v naslednjem prizoru, da sta prišla na koncu v mesto. Pogovor je torej bil med potjo.
3. prizor: Sin ukaže Služabniku, da naj poišče primerno gostilno, kjer bo »mogov ves'evu jesti noi piti«, pozanima pa naj se tudi, »al jema biert lepe ženstvo«. Ko bo vse to našel, naj mu pride povedat. Sin gre z »odra«, Služabnik pa naredi, kakor pravi opomba, »ene šest šritov bek... Sin gre preč noi služabnk naprei, sedi ga sreča biert ta prvavi.« S tem Služabnikovim gibanjem »ene šest šritov bek«, nato pa »naprei«, je dano gledalcu v vednost, da je prišel Služabnik iz starega prizorišča na novo, to se pravi nekam pred gostilno, kjer »ga sreča biert ta prvevi«. Takšno premikanje spominja nekoliko na način v elizabetinskem gledališču, kjer bi naj igralci odigranega prizora zmeraj odšli na eno stran, z nasprotne strani pa bi naj prihajali igralci novega prizora. Vsaj tako pravi ena izmed domnev shakespeareologov. Tu bi moralo biti zapisano, da se začne četrti prizor, a tega ni.
4. prizor: Srečanje na ulici blizu gostilne. Krčmar in Služabnik se dogovorita, da bo k njemu pripeljal svojega gospodarja, ki »ima zvata noi srebra po eno dobro mete... kar on zacera, vse topelt pvača... al gospoud lapah dekelc ne bo dobiv / se ne bo tuka dužo mediv.« Zdaj sta prišla do »krčme« in »biert« že kliče ženo Mico in hčer Lizo. Ko se vse dogovorijo, pravi opomba: »Natu gre služabnk ene 3. ali 6. šritov naprei« in že mu pride naproti Sin: »Leite ga že gre koker en grof / je obliečen koker en deževšči fof«(?). Sin se pritoži, da ga je moral tako dolgo čakati. Služabnik mu pove, da je našel prenočišče, da »ta biertinja je leipa noi tudi nje hči«. Kratek prizor se konča s služabnikovim pozivom: »Le pova, ščer tažko čaka na nas / ona bo zagvišno poluboa vas.« In zdaj »prideta« do krčme. Opomba: »... biert, biertinja inu hčer govorijo tiho med sabo per enah durah«. Tu je prvič jasneje povedan kraj prizora, ker pravi, da govorijo krčmar, njegova žena in hči »per enih durah«. Sina je kar strah, ker je hči tako lepa, boji pa se, da je tudi prebrisana (»kunštna«) lisica. Pravi, da se mu kar srce trese. Nato preide dialog na drugo stran: h Krčmarju, Ženi in Hčeri, ki se obrnejo k Sinu in Hči ga nagovori ter povabi k njim v krčmo.
5. prizor: V »gostilni« (taberni). Pri Drabosnjakovem štetju v tem rokopisu je šele četrti, ker je našega tretjega in četrtega štel za skupnega, to se pravi šele za tretjega. Naš peti prizor (njegov šerti nastopk) ima takoj v začetku opombo: »... biert, biertinja, ščer, sin: služabnk sedei pride biertena noi oče mizo dekati. (Pri naštevanju ne pozna Drabosnjak nobenih vejic). Sin je brzkone odšel s prizorišča, medtem ko so vsi krčmarjevi skupaj s Služabnikom pripravljali mizo za Sinovo pojedino. Ko so to naredili, gredo po Sina in ga pripeljejo »saki z eno roko biert no

ščer: zadi gre služabnk«. Sin povabi vse k mizi in tedaj še pridejo godci. Pri pojedini Sin »ščer okueli pasa stiskje noi lubi inu kešuje...« Začne se veseljačenje, pri katerem ga krčmarjevi opijanijo in skubejo, nakar »vstaneta gorei (Sin in Hči) noi gresta v postel«. Krčmar in Krčmarica ostaneta sama in krčmar se baha, koliko je stisnil iz njega. Sledi po Drabosnjakovem »te peti nastopk«, po naše pa šesti.

6. prizor: »sin, biert, ščer, služabnk«. Vredna navedbe je naslednja avtorjeva pripomba, preden se začne dialog: »Sedei perpele sin tega bierta hčer za roče no ima eno biavo kapo na gvale hčer niomu žakel dnarjov vkrade noi ji(h) skrivaj matere poda. Mati se razveseli noi svomu možu da. Mož ji(h) doro skrije.« Iz drugega Sinovega stiha zvemo, da je jutro, to se pravi, da je noč prespal s hčerjo. Igra je prišla do osrednjega prizora, ko Sin spozna, da so ga okradli, kar ga spravi v jok. Česar ni sinoči zajedel in zapil, to so mu med njegovim spanjem ukradli, da nima zdaj niti beliča več. Kakor so bili sinoči prijazni z njim, tako ga zdaj zaničujejo in »biertinja« ga opsuje z lumpom, ker ne more poravnati računa, čeprav se Sin krčevito brani: »... Vi mene niste zastoin dali en blek, jes sim vam topelt pvačav sači drek.« Prepri se stopnjuje in končno se ga lotijo vsi trije. Slečejo ga do golega, ker mu zaplenijo tudi vso obleko. Prizor je naravnost dekameronski. V zameno za njegovo lepo obleko, mu dajo nekaj starih cunj: »... »Biertinja noi ščer ga tapo per durah tven iz aniem velčami ruetami čriez rit.« S tem se osrednji in obsežni prizor konča. Sledi
7. prizor: (po našem štetju). Tu je v rokopisu napaka, ker je spet zapisano, da sledi »5. nastopk«, ki je po rokopisu že bil. Pripis pove, da bodo nastopili v njem »sin i tajfel inu purgar«. Najprej toži Sin v samogovoru o svojem položaju, nato pa prosi »purgarja«, ki mu je prišel na pot, za košček kruha. »Purgar« pa pravi, da je tudi on revež, ker je v mestu lakota in »velka dragota v deželi«. »Purgar« ga pusti in Sin »doli pade na ziemlo. Natu pride hudič k njemu noj ma en nagi meč v roci...« »Hudič« mu šteje levite in mu ponudi meč, da se sam ubije, ker druge pomoči ni zanj. Zdaj je on njegov. Nato pride »Angelc«, ki ga je pisec v začetku pozabil omeniti med nastopajočimi osebami. Angel ga tolaži in ga poziva: »Pomuaj se v božjej gnadi stanoviten biti...« Sin leži spet na cesti, pride drugi »Purgar« in na koncu razgovora se domenita, da bo šel k njemu za svinjskega pastirja, kar je najnižja in sramotna dnina. Sledi
8. prizor: (Pri Drabosnjaku »Ta 6. nastopk«). Čeprav se prizorišče krajevno prestavi drugam, ni v igri nobenega presledka, marveč je morala predstava iti brez presledka naprej, kar opozarja piščeva opomba po odhodu »Sina« in »Bierta«: »Na to (torej takoj) pridajo sin, oča, tajfel, angelc, služabnk, bratr. Najprej pride sin, noj ma en korp pod pazdih inu eno palco v roce.« Po dveh stihih Sin onemogel pade in se v dolgem monologu obtožuje in kesa, na koncu pa bruhne v jok. Pride spet Hudič (tu piše »taifel«), ki ga spet poziva v samomor: »Tukej jemaš ti sedej sabvo / noj vzemi leben nagvo.« Prihiti »Angelc«, vzame »tajfelni te šbert noj ga po herbtu tapa ž njem«. Pozove Sina, da naj gre z njim, ker mu bo na poti »zbiest tovarš«.

9. prizor, ki ga rokopis ne označuje za novega. Po vsebini zvemo, da se godi pred Sinovo domačijo, hkrati pa pravi opomba po kratkem Očetovem samogovoru, iz katerega zvemo, da je sanjal o Sinovi vrnitvi: »Oča sedi per mizi z roko podperto gvavo. Sedej prida te zgubljeni sin noj noj (njega?) gleda od deleč.« Iz vsega domnevamo, da je scena simultana, to se pravi v hiši in pred njo. Kako jo je Drabosnjak nakazal pri predstavi, ne vemo. Bržkone je notranjščino nakazal le z mizo. Po kratkem Sinovem samogovoru, ko je spoznal očetovo hišo, pravi pripomba: »Oča ga zagleda od daleč noj vstan(e) šitro gorej inu tača njemu naprueti.« Pozdravi ga v štirih stihih, ko sledi opomba: »Oča pade sinu okueli kragna noj ga kešuje noj sin pade na koliene prad oči.« Po krajšem razgovoru med njima pride Služabnik. Iz njegovih besed zvemo, da ga je bil v mestu zapustil in odšel sam domov: »Jes sim vas žje tede pustov, ke so vam te dve kajdre (,lajdre') hvače vzele.« Šele tu jasno zvemo, da je bil služabnik že pred tem v službi pri sinovi družini. Preselijo se v hišo, kjer priredi oče gostijo, drugi sin (brat izgubljenega sina) se upira, ker je ves čas »devov koker ževina« pa mu ni oče nikoli privoščil niti »en polč vina«. Pravi, da ne bo šel v hišo, »doklier bo ta lump doma! On svoji(e) je žje zagnav, da sedej an drek ma!« Oče ga z dobro besedo pregovori in pomiri.

Tako se konča tudi Drabosnjakova igra o izgubljenem sinu, kakor se približno konča prilika v bibliji. Na koncu je še pripomba: »To je en exempl tam grišnikam.« Z njo opozori pisec, da je igra didaktična moraliteta. Spodaj je še avtorjev podpis v bohoričici, kakor je sploh ves rokopis pisan v njej: »Andreas Shuster Oberdrabosnjak«. Po podpisu in njegovem stilu smo s primerjanjem drugega Drabosnjakovega podpisa prišli do sklepa, da je ta rokopis njegov.

Čeprav ima igra precej epskih mest, da jo moramo šteti med epsko gledališče in to celo v Brechtovem smislu, ima v sebi vendarle dramske prvine, ki so sicer ponekod oblikovane epsko, prizor v krčmi pa je tudi po vnanjem dejanju dovolj dramatičen in komedijski, čeprav uporablja avtor po vsej verjetnosti oznako »Komedija« v starem smislu, to se pravi »predstava ali igra o izgubljenem sinu«. Po strukturi dejanja se sicer naslanja na biblijsko priliko v Lukeževem evangeliju (poglavje 15. odst. 11–32), vendar je po svoje široko razpredena in razširjena v igro, ki ima svoj dramski zaplet in razplet, zgrajen in izveden v epsko-dramatski strukturi. Samogovori in dialogi so sicer ponekod epsko pa tudi lirsko daljši, kakor je navada v realistični dramatik, toda mnogi primeri iger in uprizoritev v današnjem gledališču, v katerem se uspešno uveljavlja tudi monodrama, bi tudi dolžine omenjenih mest v Drabosnjakovi igri ne smele biti pri uprizoritvi omalovaževane. Terjajo pač svojstven igralčev stil in igralčevo sposobnost v epsko-dramatskem stilu, ki ga je za svoje gledališče in dramatiko v našem času močno zagovarjal in uveljavljal eden največjih dramatikov polpreteklega in sedanjega časa Bertold Brecht. Ta je tudi priznal, da se je v dramski tehniki učil tako pri srednjeveškem biblijskem in liturgičnem gledališču, celo pri jezuitskem gledališču, kakor tudi pri starem klasičnem

kitajskem in japonskem ljudskem gledališču. Eno in drugo je epsko-dramatsko.

Dramatska struktura Drabosnjakove igre je po svoji zmesi epskih in dramatskih elementov značilen primer ljudske dramatike v dobrem smislu besede, lahko bi celo rekli v klasičnem smislu ljudskega gledališča. Čeprav je vzeta snov iz biblije in čeprav nastopata v njem »Tajfl« in »Angelc«, je vendarle Drabosnjakova »Komediya od zgubleniga sina« posvetna igra, v njej ni nič mističnega, ker nastopata »Tajfl« in »Angelc« taka, kakor sta, čisto naravno, tako kakor druge osebe. Vsi so — gledališče. V igri prevladujejo posvetni prizori. Celotno besedilo, ki ga govorita »Tajfl« in »Angelc« je preprosto, ljudsko in ni dvignjeno. Oba sta »realni« osebi, čeprav govori »Angelc« didaktično. Zato je tudi didaktičnost Drabosnjakove komedije nevsiljiva, lahko bi celo rekli pristržna in prikupna, in taka lahko ostane tudi pri uprizoritvi, če jo znata oba igralca »Hudiča« in »Angela« govoriti nevsiljivo in brez patetičnega poudarka tudi zaigrati.

Posebno poglavje Drabosnjakove igre in njene dramatske strukture sta tudi narečje in stil dialoga, kar pa terja posebno analizo in primerjavo z drugim, mlajšim ohranjenim rokopisom, s katerim se je ukvarjal že pokojni raziskovalec Drabosnjakovega dela dr. France Kotnik, ker še ta rokopis ni bil znan. Kako domač in ljudski je bil Drabosnjak tudi v tem svojem delu, priča pripis »NA MOIE PERIATLE«, ki ga po prologu mora še reči Parolicus:

Da bi lih teri dobiv besiedo pod nues,
prosim vas, kna vzemite za en ferdrus!

.....

Jest to komedijo knisem naredov, de bi kratk čas meli,
al pa de bi čest od ludi želeti.

Vso čest bomo mi bogu dali

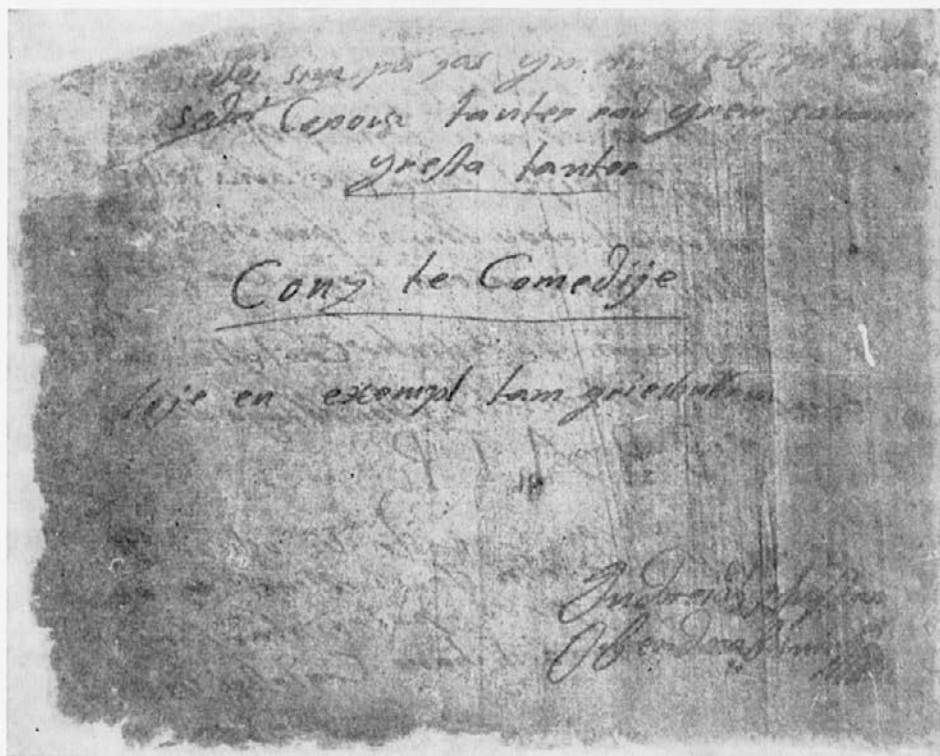
Noi ta exempl ludem za pobuešenje nali (dali?)

Ta zapis o Drabosnjakovi komediji je ponovno opozorilo nanjo, na Drabosnjaka in na vse njegovo delo, ki žal ni niti v celoti ohranjeno. Potruditi bi se morali, da bi vsaj tisto, kar je na voljo, brez predsodka podrobneje proučili in ga ocenili tako literarno-zgodovinsko kakor kulturno-narodopisno, »Komediya od zgubleniga sina« pa tudi estetsko dramatsko in jezikovno-stilno. Ko bo to storjeno, bomo spoznali, da je v preprostem slovenskem koroškem kmetu Andreju Šustru-Drabosnjaku in njegovem delu dragocen dokaz o ustvarjalnosti in kulturni ravni našega koroškega ljudstva.

Kar je Linhartova »Županova Micka« v okviru naše razsvetljske meščanske dramatike, to je prav tako Drabosnjakova »Komediya od zgubleniga sina« v okviru ljudskega gledališča. Vse njegovo delo ni le narodno-kulturni zgodovinski dokument, marveč tudi dragocen del starejše slovenske literarne in še posebej gledališke zgodovine. Drabosnjak je svojo komedijo uprizarjal brez vsakega vnanjega gledališkega bleska pred ljudstvom in mu ni nič manj ljudsko in osebno govoril v njej, kakor govorijo v Linhartovi prav tako poučni »Županovi Micki« župan, njegova hči Micka in njen ženin. Kakor Linhart je tudi Drabosnjak tako imenovane »slovenizirane germa-

nizme« duhovito uporabljal, danes pa imajo še posebno zaradi svoje »slovenizacije« svojevrsten komedijski učinek — kakor pri obeh Linhartovih igrah. Ko bo vse Drabosnjakovo delo raziskano, bomo spoznali, da je Drabosnjak že po tej komediji koroško-slovenski ljudski Linhart in da sodi njegovo delo med staro našo klasiko, čeprav ni napisal takšne komedije, kakor je Linhartov »Veseli dan ali Matiček se ženi«.

Jezikovno narečno pa je njegovo delo prav tako vredno podrobne raziskave in primerjave. Linhart je čakal 150 let, da smo si ga odkrili v njegovi pravi vrednosti in se otrsli tradicionalnih predsodkov. Drabosnjak na to še čaka, čeprav je ta preprosti koroški kmet, ki ni pisal svojih »rajmov« le sebi v zabavo in zadoščenje, marveč zato, da bi svoje ljudstvo posredno in neposredno razsvetljeval narodno in etično. V tem smislu je tudi »Komedija od zgubleniga sina« posredno opozorilo za koroško-slovenskega človeka, da se naj ne da varati od tujega mestnega leska in blišča, marveč naj čuva svoj dom in zemljo in jo brani, čeprav tega v svoji komediji Drabosnjak ne pove naravnost, vendar je to skrito v bistvo njene dramatsko-etične strukture.



Konec besedila Drabosnjakovega Izgubljenega sina — Drabosnjakov rokopis z njegovim podpisom: »Andreias Schuster Ober Drabosnik.« (Izvirnik v Študijski knjižnici v Ravnah na Koroškem, kopija v »Drabosnjakovem arhivu« ISN SAZU.)

Zusammenfassung

DIE DRAMATISCHE STRUKTUR DRABOSNJAKS »KOMÖDIE
VOM VERLORENEEN SOHN«

Auf Grund einer zweiten erhaltenen Handschrift Šuster-Drabosnjak »Komedija od zgubleniga sina«, die als Original bewertet ist, stellt der Autor ihre dramatische Struktur fest. Die Komödie ist in einzelne Auftritte und nicht in Akte eingeteilt, hie und da fehlt sogar auch diese Bezeichnung. Darum ist nach der Meinung des Autors diese Seite der Komödie der Struktur nach mit der Technik der Elisabethinischen Bühnendichtung und ihres Theaters verwandt, die die Einteilung in Szenen und Akte, wie es der Klassizismus erheischte, nicht kannte. Die Vorstellung verlief in einem Zuge, da der Schauplatz (der Ort des Geschehnisses) nicht veranschaulicht wurde. Gerade so ist es auch bei Šuster-Drabosnjak. Es muß aber bemerkt sein, das diese Technik auch bei der Vorstellung der commedia dell'arte Anwendung fand, bei einem Theater also, das von einigen zu Recht als Volkstheater bezeichnet wird. Drabosnjaks Schauspiel, für das er wahrscheinlich eine Vorlage besaß, ist jedoch nach seiner sprachlichen wie stilistischen Struktur (gereimte Verse, slowenische Häuslichkeit, Volkstümlichkeit usw.) so selbsteigen, daß man es berechtigt als Original ansehen kann und nicht als unmittelbare Übersetzung. Nach all seinem Theaterwerk zählt Šuster-Drabosnjak zu den ersten Klassikern der slowenischen Volksbühne. Darum wird er vom Autor des Beitrags zu Recht als der »Kärntner-Linhardt« genannt, obwohl Šuster-Drabosnjak ein gewöhnlicher Bauer, Linhardt aber ein aufklärerischer, wissenschaftlich und literarisch gebildeter Schriftsteller war.

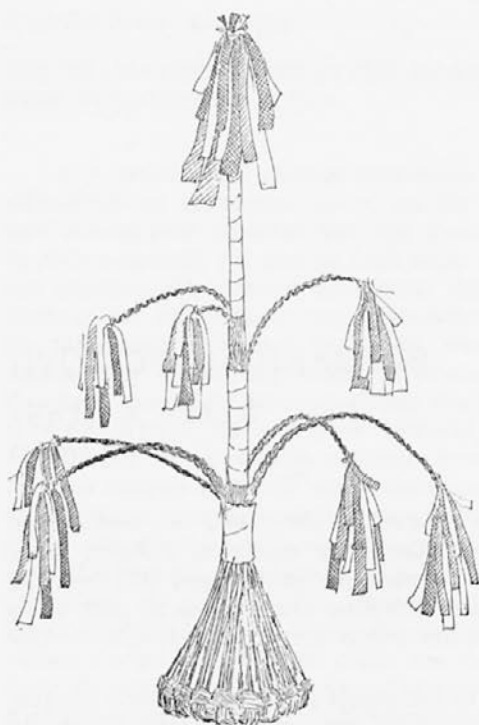
BLÚMARJI ALI PUSTÓVI?

Naško Križnar
Nova Gorica

Črni vrh (Montefosca) v Benečiji (714 m) je slovenska vas nad dolino Nadiže v občini Podbonesec (Pulfero). Skupaj z zaselkom Počejdo šteje 530 prebivalcev. Leži na južnem pobočju obmejne gore Vogel (1124 m). Od glavne vaške ulice se cepijo na vse strani številne ozke uličice in poti, ki so prizorišče obrednega pustnega teka edinstvenih črnovrških »pustóv«. Domačini jim pravijo tudi »blúmarji«.

Blumarji so mladi fantje, ki si za to priložnost nadenejo posebno opravo. Sestavni deli njihove pustne maske so: nizka, črna, doma izdelana obuvala (»žoki«); belo platneno oblačilo, ki ga sestavljajo dolge hlače in srajca z dolgimi rokavi; dolga, močna vrv, ki je ovita na poseben način okoli gornjega dela telesa in drži na hrbtu tri ali štiri ovčje zvonce; okovana vojaška gorska palica (alpenstock, »pištók«); blumarska kapa (»čapa«), iz močne trave (»paludja«) spleteno pokrivalo v obliki sedmerovejnatega drevesa. Podlaga kape je pleten, stožčasto čeladasti del, iz katerega raste približno 1 m visoko deblo. Iz debla poganjajo na prvi tretjini štiri veje, na drugi tretjini pa tri veje (kite). Na vrhu debla in na koncu sedmih vej trepetajo trakovi raznobarnega krep papirja, s katerim so pri nekaterih kapah ovite tudi veje in deblo (slika 1). Kapa je pritrjena na glavo s pisano žensko ruto, ki je ovita okoli stožčastega dela kape in zavezana pod brado. Blumarske kape izdelava vsako leto na novo vaščan Angelo Špekonja, sicer tudi izdelovalec pastirskih plaščev iz paludja. Za izdelavo kape porabi eno »žurnado«.

Poleg kape v blumarjevi opremi najbolj izstopa način privezovanja zvoncev na hrbet. Pri tem ni posebnega pravila. Način privezovanja je odvisen od iznajdljivosti tistega, ki pomaga blumarju. Zvonci morajo biti privezani tako, da med tekom svobodno pozvanjajo, vendar ne smejo preveč opletati po hrbtu in s tem ovirati gibanja. Poleg osnovne funkcije je ta vrv tudi simetrični okrask na ozadju bele blumarske noše. Privezovalci se kosaajo, kdo bo obe funkciji združil najbolj učinkovito (slika 2). Blumarska maska ne skriva obraza.



Blumarska kapa, narisala Anica Sirk

Nastop blumarjev lahko opišemo takole:

V torek okoli treh popoldne pridejo črnovrški fantje iz doline, kjer so med tednom zaposleni. Pričaka jih del vaščanov v dobrem razpoloženju in številni mali blumarji, otroci, napravljeni v mini blumarska oblačila (slika 3). Izdelovalec kap prinese nove blumarske kape v gostilno, kjer se vsi zbirajo. Po kratkem dogovoru se fantje odpravijo v eno od hiš. Kmalu pridejo belo oblečeni z vrvmi in zvonci v rokah spet pred gostilno. V prazni sobi jim možje pričnejo ovijati vrvi okoli teles in privezovati zvonce na hrbte. S »čapami« v rokah pridejo nato blumarji na ploščad pred gostilno. Žene in dekleta jim pomagajo z rutami privezati kape na glave, in ko so s tem gotovi, se prične svojevrstni pustni tek (sl. 4, 5). Blumarji namreč ne hodijo v sprevodu po vasi od hiše do hiše, ampak v ritmičnem teku ob pozvanjanju zvoncev večkrat preletijo tradicionalno pustno *traso*, ki se vije po glavni poti od gostilne proti zaselku Počejda. Tam blumarji prvič počivajo. Pri vnaprej določenih hišah jim postrežejo z raznimi pijačami (čaj, žganje, liker). Tudi med počitkom ne mirujejo. Zato na pustni torek v Črnem vrhu lahko kmalu vsak po zvonjenju ugotovi, kje so trenutno pustovi. Iz Počejde tečejo čez polje mimo cerkve do spodnje črnovrške gostilne. Tudi tam so postreženi. Stopijo v gostilno, znanci jih pričakujejo in pozdravljajo. V gostilni snamejo kape in se radi pustijo fotografirati v raznih nenavadnih držah. Zadnji del blumarskega teka vodi po ozkih uličicah nazaj do izhodišča. Na tem delu jim prav sredi stisnjenih hiš Črnovršani še enkrat po-



Privezovanje štirih zvoncev

strežejo s pijačo (sl. 6), blumarji pa ves čas poskakujejo, da zvonjenje odmeva med hišami. Med čakajočimi na tej postaji prevladujejo žene in dekleta, ki se z blumarji pogovarjajo, šalijo in utrujene bodrijo. Prvi krog blumarskega teka se konča pri gostilni, kjer se je tudi pričel in meri približno 1 km. Velja staro pravilo, da tradicionalno pot pretečejo tolikokrat, kolikor je blumarjev tisto leto.

Blumarski tek se konča po sončnem zahodu. Vaška skupnost stalno sodeluje. Sele po zadnjem obhodu žene v temi pripravijo pijačo in posode, s katerimi so stregle blumarjem. Vaščani se razidejo po opravkih, velika družba pa se v živahnem razgovoru napoti v gostilno, kjer se bo pozno v noč odvijalo zadnje dejanje pustovanja ob zvokih harmonike.

Zgornji opis imamo lahko za model pustnega nastopa blumarjev v zadnjih štirih letih. Ob tem pa velja opozoriti na nekatere manjše razlike od omenjenega modela in na tiste podrobnosti, ki po raziskavi izročila dodajajo nove poteze podobi tega zanimivega pustovanja.

Blumarje je prvič opisala Andreina Ciceri v »Val Natisone,«¹ podrobneje pa v spisu *Invito a Montefosca*.² Okvirno dogajanje je v tem spisu korektno opisano, ne bi pa tega mogli trditi za čudno igrakkanje s slovenskimi izrazi. Zaradi nepoznavanja jezika dobi črnovrški pust v očeh Cicerije ve pravi magični značaj. Slovenske besede ji namreč zvenijo kot čud-

¹ Andreina Ciceri, *Le tradizioni popolari della Val Natisone e Convali*. Val Natisone, 49^o Congresso SFF, Udine 1972, 181, 182.

² Andreina Ciceri, *Invito a Montefosca*. *Sot la nape* 4, 1972, 10–20.

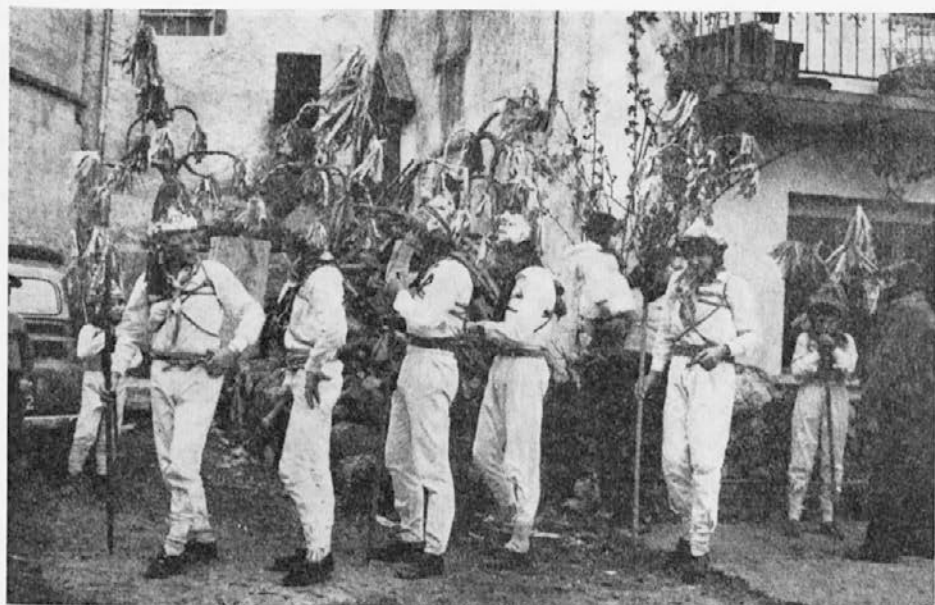


Otroci v prirejeni blumarski opravi

ne formule, kot neprevedljivi tehnični termini, ki jih popačeno citira v italijanskem črkopisu. Ravno tako bi po večkratnem obisku Črnega vrha in ogledu blumarskega teka težko pristali na resničnost tistega, v spisu, posploševanega pojava v času trajanja blumarskega obreda, ki ga Ciceri-jeva opisuje takole: »...trascinando su una slitta un capretto, che poi sacrificano e consumano...«³

Tudi sicer ne moremo posploševati scenarija blumarskega teka, zlasti ne naslednjih njegovih sestavin: števila udeležencev, števila obhodov, števila in mesta postankov ter časa prireditve. Številni informatorji pričajo.

³ Prav tam, 16. Prevod citata: »...vodijo na saneh kozlička, ki ga potem žrtvujejo in použijejo...«



Vrsta blumarjev tik pred začetkom teka



Tek po glavni vaški ulici



Zadnja postaja med hišami v mraku

da je nekdaj veljalo, naj bo blumarjev za liho število, ravno toliko kot blumarjev pa tudi število obhodov. Opazovanja v letih 1973, 1975 so to potrdila, leta 1976 pa ne. Zadnjikrat so zaradi izostanka fantov nastopili tudi otroci, ki težkega teka niso v celoti zmogli.

Kljub devetim udeležencem je po treh obhodih v prvem mraku »blumanje« utihnilo. Zaradi izseljevanja je obstoj šege negotov. Da se zbere 5 ali 7 blumarjev, morajo priti črnovrški fantje iz krajev redne zaposlitve (Podbonesec, Špeter, Čedad, Viden). Letos (1976) je kazalo, da bodo morala zaradi zamude fantov vskočiti dekleta, kar se je že zgodilo nekega leta po drugi svetovni vojni. Zaradi netočnega prihoda fantov se tudi pričetek prireditve spreminja.

Ce si hočemo predstavljati, kakšen je bil črnovrški pust v preteklosti (npr. med obema vojnama), moramo že opisanemu poteku pustovanja dodati na prvem mestu opis načina oblačenja blumarjev. Danes je osnovno blumarjevo oblačilo bel, dvodelni pajac, na katerega navežejo zvonce. Črnovršani pa še pomnijo stari način oblačenja blumarjev. Dve prteni rjuhi so podolžno sešili, na sredi šiva so pustili odprtino za glavo, nato pa rjuho spretno povili okoli rok in nog ter blumarja dobesedno zašili v tako zavito rjuho.⁴

⁴ Dobra stran šivanja blumarjev je med drugim tudi v tem, da sta po pustovanju rjuhi spet uporabni.

Prav ta način oblačenja blumarjev nam pomaga odkrivati nekdanjo razširjenost obravnavane pustne šege. »Pusta« so zagotovo znali zašiti v rjuho v Logjih v Breginjskem kotu, v Prosnidu in na Kalu.

V vseh teh krajih poznajo v belo rjuho zašitega in z zvonci ovešenega »pusta«, s krinko na obrazu, vendar brez spektakularne »čape«. ⁵ Črni vrh je »pustu« snel krinko, ga okinčal s »čapo«, ga imenoval »blumar« in mu odredil ritualni tek.

Pričujoče poročilo imenuje črnovrške pustóve največkrat blumarji. To ime je v Črnem vrhu že splošno razširjeno in udomačeno. Gotovo pa ni bilo vedno tako. Informatorica, rojena v Črnem vrhu pred 82 leti in že 60 let omožena na Robediščih, ⁶ je blumarje na sliki spoznala in jih imenovala »pustjé«. Nekateri Črnovršani menijo, da so pustóvi — blumarji prišli od drugod, morebiti iz Breginjskega kota, ⁷ morebiti iz širše Benečije. Kar pa se tiče nastanka imena blumar, najbolj zadene tista Črnovršanka, ki je razložila, da pride ime od značilnega pozvanjanja: blum, blum. To pa je tolmačenje, ki ga lahko mirno sprejme vsak opazovalec blumarskega teka.

Literatura

Andreina Ciceri, Le tradizioni popolari della Val Natisone e Convali. Val Natisone, 49^o Congresso SFF, Udine 1972, 181, 182.

Andreina Ciceri, Invito a Montefosca. *Sot la nape* 1972, 4, 10—20.

Tomaž Pavšič, »Blumarji« v Črnem vrhu (Na pustni torek v Beneški Sloveniji). *Primorske novice* 12, 1973, 6.

Naško Križnar, Blumarji. *Jadranski koledar* 1974, Trst, 137—141.

Živa Gruden, Beneški pust. *Dan*. Trst 1974, št. 2, str. 16—17.

Blumarji v filmu. *Novi Matajur, Videm* 1974, št. 9, str. 4.

Vse fotografije iz fototeke etnol. oddelka GM. — Risba iz kartoteke istega oddelka.

⁵ a) Pust v Logjih se je imenoval »ta zgonámi«.

b) Nastopala sta največ dva.

c) »Ta zgonámi« je bil zašit v prteno rjuho, z zvonci na hrbtu in na boku. Nosil je več kot meter visoko koničasto kapo iz kartona, okrašeno z barvnimi trakovi. Obraz je imel zakrinkan z masko (»mačkaro«), v rokah okovano palico.

d) Tolčejo otroke z nogavico, v kateri je pepel.

e) »Ta zgonámi« je navadno na čelu drugih mask, ki hodijo po vasi vsako nedeljo od treh kraljev do pusta.

⁶ Marija Cenčič, 82, Robedišča.

⁷ Nastop Črnovršana v zvočnem filmu v Črnem vrhu 1976. Goriški muzej, pod oznako C 15. Govornik omenja razširjenost blumarjev — pustóv tudi v Breginjskem kotu in krvave spopade črnovrških pustóv z breginjskimi ob Nadiži.

Riassunto

»BLUMARJI« O »PUSTÓVI«?

A Montefosca (Črni vrh sulla destra del Natisone, comune di Pulfero/Podbonesec), compaiono l'ultimo di Carnevale delle figure mascherate che sul posto oggi vengono chiamate »blûmarji«. Questa denominazione specifica è giustificata dal fatto che i »blûmarji« differiscono dalle altre maschere della Slavia veneta in alcuni elementi molto caratteristici: vestito bianco di tela, copricapo pittorescamente intrecciato, volto non mascherato, corsa rituale attraverso il villaggio e dintorni. Siamo però inclini a credere che la suddetta denominazione locale non risalga più di settanta anni indietro. Difatti i nostri informatori emigrati da Montefosca prima della I. guerra mondiale conoscono i »blûmarji« soltanto col nome di »pustóvi«.

Negli ultimi cinque anni l'uso è in male acque: sia perchè intaccato dal consumismo, sia per la migrazione dei suoi portatori.

DABOG I NEBESKI BOG U SVJETLU NOVIJIH ISTRAŽIVANJA

Špiro Kulišić

Beograd

U slovenskoj narodnoj tradiciji, u vjerovanju, u pričama i pojedinim izrazima, riječ *bog* očigledno ne označava hrišćanskog boga, već ukazuje na neko starinsko, pagansko božanstvo. Tako se u jednoj priči iz Mačve navodi kako je »Bio Dabog car na zemlji a Gospod Bog na nebesima« (Vila, Beograd 1866, 642). Zbog ove korelacije, Čajkanović je Daboga najprije doveo u vezu sa iranskim dualizmom i sa bogumilskim Satanailom, protivnikom nebeskog vladara. Međutim, ova verzija nema osnova, jer Dabog, koji je pod uticajem hrišćanstva izjednačen kasnije i sa đavolom, u stvari predstavlja staro pagansko božanstvo, sa prilično jasnim htonskim i lunarnim atributima, a ujedno i u funkciji boga davaoca. I navedena priča prikazuje ga kao podzemno božanstvo koje »preko mere duše proždire«, a kako je ukazao i sam Čajkanović, Dabog, zaštitnik sitne stoke, u srpskoj narodnoj tradiciji pojavljuje se još u svom teriomorfom, vučjem obliku, kao što se i u estonskom, letonskom i ruskom predanju priča da je u starini vuk bio čobanin ovcama. Prema narodnom predanju iz Srbije (Svrljig) i Hrvatske (okolina Varaždina), vukove okuplja hromi vuk. Njegovu hromost ističe i ruska narodna tradicija, a kod Srba, kako navodi Čajkanović, u vrijeme »vučjih praznika« (Mratinci, u novembru) najviše se praznuje poslednji dan kada se »kreće i poslednji sakati — krivi vuk, koji se zove *kri-veljan*. On je najopasniji. I zato se *rasturnjak* (poslednji dan) strogo praznuje«. A sve to pokazuje da je ovaj mitski vuk predstavljao i lunarno biće, jer sakata mitska bića, po opštem vjerovanju, predstavljaju mjesec u opadanju. Na to ukazuje i bugarski naziv *kuculan* (kuc-sakat) kojim se označava mitski vuk i poslednji dan ovih vučjih praznika. I srpski naziv *rasturnjak* za poslednji dan vučjih praznika prvobitno je mogao odražavati lunarna vjerovanja, jer za mjesec koji se poslije uštapa počne smanjivati narod kaže da je *rasturan* (od *rasturiti* - disjicio, Vuk, Lex). Najzad, i bjelorusko predanje da vucima upravlja bijeli vuk takođe bi otkrivalo lunarnu prirodu ovog mitskog vuka, jer i suprotstavljanje bijele i tamne boje, po

opštem vjerovanju, reflektuje mjesečeve mijene. A na htonsko-lunarnu prirodu bijelog vuka ukazuje i grčka priča o bijeloj vučici mjesečevoj, boginji Hekati. Lunarno značenje sakatog vuka i vučjih praznika potvrđivalo bi i analogno vjerovanje, zabilježeno u Banatu, da cijele sedmice poslije Todorove subote nailaze noću povorke hromih i sakatih konja, zbog čega se i cijela ova nedelja (druga sedmica uskršnjeg posta) zove *hroma nedelja*. Stoga ne može biti sumnje da ovi hromi i sakati konji, u prvom redu njihov predvodnik, kao i vuk *kriveljan*, predstavljaju osakaćeni mjesec.

Prema predanju iz okoline Vršca, jedan jahač na todorovskom konju je arhandeo Mihailo, koji »pribira« duše, »nosi i ostavlja duše«, dakle, bog donjeg svijeta, a u jednoj bosanskoj varijanti navedene priče, kako je primijetio Čajkanović, mjesto Daboga javlja se sv. Arhandeo. Njegovu identifikaciju sa Dabogom potvrđuje i vjerovanje da on upravlja vukovima, a na vezu sa mjesecom jasno ukazuje predanje da Arhandeo svojim krilima štiti mjesec prilikom pomračenja. Bugari su i novembarske vučje praznike zvali *Arhandelovi praznici*, ali je osobito zanimljivo da su poslednji dan vučjih praznika negdje nazivali *vučja bogorodica*, jer bi to direktno upućivalo na neko još arhaičnije, žensko i najvjerovatnije lunarno božanstvo divljači.

Polazeći od narodnog vjerovanja o Dabogu kao božanstvu u čiji domen spadaju rude i rudnici, Čajkanović je pretpostavio da je Dabog bio i zaštitnik kovačke vještine. Ovu pretpostavku potvrđivalo bi i narodno vjerovanje da je kovački zanat izmislio đavo, a zatim i činjenica da se u narodnim umotvorinama kovač i đavo često poistovjećuju. A po nekim etimološkim pričama koje objašnjavaju sliku na mjesecu, tamo je prikazan lik kovača ili đavola, što bi upućivalo i na lunarnu prirodu ovog mitskog kovača. Čajkanović ističe da je demonski, odnosno bog-kovač i u evropskoj mitologiji hrom (Hefajst, Vulkan), kao što se i u srpskoj narodnoj tradiciji Dabog zamišlja hrom, tako da je i u hipokorističnom obliku *Dabo* označen kao »hromi Dabo«. A predanje o hromom kovaču, kako navodi Grevs, rašireno je do zapadne Afrike i do Skandinavije.

U prilično slobodnom ruskom prevodu (1114. god. i sa kasnijim interpolacijama) navodi se i jedan stav iz *Malalove* grčke Hronike, u kojem se kaže kako je »poslije smrti Feosta (Hefaistos), zvanog Svarog, vladao njegov sin Sunce (Helios), zvani Dažbog«. Slično se ponavlja i u ruskim izvorima XIV i XV vijeka, gdje se navodi kako je »Sunce car sin Svarogov, to jest Dažbog« i kako se »mole ognju kojeg zovu Svarožič«. I na ovom izolovanom i tako nesigurnom podatku u nauci je bila usvojena teza o bogu Svarogu i njegovom sinu Svarožiču-Dažbogu, balkanskom Dabogu, kao bogu sunca i ognja. (Od *Šafarika* do *Kreka* i *Smičiklase*). Doduše, Aničkov je smatrao da je Svaroga izmislio prevodilac *Malalove* Hronike, kao što i danas misli V. Pizani (Pisani). I sam Niderle, koji je uglavnom prihvatio navedenu tezu, primjećuje da se teško može govoriti o personifikovanom bogu sunca i ognja kod starih Slovena, jer ni Germani Cezarova vremena nisu poštovali sunce, oganj i mjesec kao personifikovana božanstva (*Solem et Vulcanum et Lunam, reliquos ne fama quidem acceperunt. De bello Gallico, VI, 21*). A zatim, i po grčkoj tradiciji Hefajst je bio bog kovač, koji je tek kasnije vraćen na Olimp. U sukobu

Here, predstavnice matrijarhata, i Zeusa stao je na Herinu stranu, pa ga je Zeus ponovo bacio na zemlju. Grevs misli da devet godina što ih je Hefajst proveo u pećini pokazuje da je bio potčinjen mjesecu, jer je mjesečeva Trojna boginja bila zaštitnica kovača, i tek pošto je izgubila ta svojstva, kovač se uzvisio do božanstva. Stoga nije čudno što se u Homiliji sv. Jovana Zlato ustog kaže kako neki vjeruju »u Svarožiča i Artemidu« (jedan od epiteta Trojne boginje Mjesec).

Za ime ruskog i baltičkog Svarožiča Pizani nalazi jedino prihvatljivo objašnjenje, po kojem bi prvi dio *sva* odgovarao litvanskom *šuo* — pas, dok bi *rožiči* predstavljalo ruski oblik izveden od praslovenskog *rogū* — rog. Ovu bi etimologiju potvrđivalo ime sela *Swarožyn*, u kojem su 1205 godine živjela dva brata *Swadaiawic*, a *swadajewik* može jedino značiti »kuće koje sisa — kučence«, zaključuje Pizani. Međutim, suprotno Pizanijevo m mišljenju, koji iz svega navedenog pretpostavlja da se radi o »pasjoj žegi« (dies caniculares), čime bi se označavalo sunčano božanstvo, cijela ova tradicija dosljedno upućuje na lunarne izvore vjerovanja. Prije svega, dobro je poznato da predanja o dva brata u mitologijama obično označavaju dualizam svijetlog i tamnog mjeseca, a zatim, u srpskoj narodnoj tradiciji, pored drugih objašnjenja, na mjesecu je zamišljan lik psa, dok se u jednoj skaski pripovijeda kako je pas »dohvatio Mesec i odgrizao mu parče«. Ako drugi dio imena *Svarožič* potiče od *rogū* — rog, kako tvrdi Pizani, onda ova riječ ne može imati veze sa suncem, jer je rog, još od praistorijskih vremena, opšte poznati simbol mjeseca. U slovenskih naroda, kako ukazuje Mošinski, mjesec se naziva prosto *rog* ili *rogati*, a u nekim mitskim predstavama mjesec se zamišlja kao krava ili bik. U toj vezi postaje značajnija i činjenica da su temelji drvenog hrama sa likom baltičkog boga *Svarožiča* bili podržani životinjskim rogovima (fanum de ligno... quod pro basibus diversarum sustentantur cornibus bestiarum. Thietmar, Chronicon, VI, 23). I u dopunjenom Fasmerevom Etimološkom rječniku ruskog jezika odbačena je paralela prvog dijela *Svar*(ožič) sa ind. (ved) *suvar* — sunce. Ako pak uzmemo u obzir i Jagićevo izvođenje imena *Svarog* od ruskih kovačkih izraza *svar*, *svarit*, *svarivat*, ono nas ponovo vodi Hefajstu, koji kako smo vidjeli, pripada lunarnoj mitologiji.

Dažboga su Rusi smatrali svojim praroditeljem, kako pokazuje »Slovo o puku Igorevom«, gdje se ruski narod označava izrazom »Dabogovi unuci«, a Gasparini je ubjedljivo utvrdio da je u slovenskih naroda mjesec zamišljan kao praroditelj. Niderle je u Dažbogu vidio sunčano božanstvo koje blagotvorno djeluje na prirodu, ali je ipak odbacio etimologiju nekih starijih naučnika koji su u prvom dijelu imena *Dažbog* — *Dabog* nalazili osnovu *dag*, srodnu sa gotskim *dags* — dan, pruskim *dagas* — ljetu, litvanskim *dagas* — žetva, u vezi sa suncem. Ovu etimologiju i danas potpuno usvaja V. Pizani i smatra da je neodrživo objašnjenje, koje još uvijek podržava i Fasmers (Vasmer), o *daži-bogu*, kao imperativu u značenju »daj-bog« — davalac bogastva. Ovo objašnjenje starijih slovenskih filologa, Miklošiča, Kreka, Briknera i Jagića, preuzeo je i Niderle koji ime *Dažbog-Dabog* objašnjava, kao i Miklošič, u značenju *divitias dans*, odnosno po Jagićevom objašnjenju — *deus dator*. Od novijih lingvista, pored Fasmere, ovo objašnjenje danas podržava i B. O. Enbe-

gon (Unbegaun) koji ističe da se Dažbog jedino u prevodu pomenutog stava iz Malalove Hronike izjednačava sa suncem.

Po mišljenju mnogih lingvista, sveslavenska imenica *bog*, paralelna sa iranskom i avest. *baga*, prvobitno je značila: sreća, zemaljsko dobro, a, kako zaključuje P. Skok, prvobitni pridjev *bog* postao je već u praslovensko doba radna imenica u značenju »božanstvo koje razdjeljuje sreću i zemaljska dobra po svom nahodenju«. Da *Bhogo* predstavlja uzdignuće do božanstva nečeg što je već ranije postojalo, posredno dokazuje i činjenica da je ta riječ prvobitno značila »dio«, ističe i Đakomo Devoto. U grčkoj formi *phagein* izvorno je značenje bilo »primiti svoj dio«, pa otuda potiče i konačno profano značenje »jesti svoj dio«. Prema tome, u suštini nije bitno da li prvi dio riječi *Dažbog-Dabog* znači ljeto, žegu i u toj vezi žetvu ili pak davanje, kako danas misli većina naučnika, jer je žito u stvari predstavljalo glavno bogastvo, osnovno dobro, kako pokazuje i poljska riječ *zboże* u značenju žito, ljetina, kao što je i lužička riječ *zbožo*, *zbože* označavala drugo osnovno bogastvo — stoku. Tokarjev iz toga pretpostavlja da su tokom vremena ova značenja izražena u liku nekog duha koji donosi uspjeh. Jedna bjeloruska narodna pjesma, zabilježena u više varijanti, govori o božanskom biću koje ide putem i ulazi u kuću donoseći bogastvo i sreću. A po nekim običajima, kako zaključuje Evel Gasparini, sasvim je sigurno da slovenski »bog« može posjećivati kuću i u vidu žita, to jest noseći snop žita, što bi potvrđivali i običaji susjednih Mordvina. Stoga je Gasparini s punim pravom ovo božanstvo nazvao »bog posjetilac« (Il Dio visitatore). Koliko znam, najstariji podatak o božanskom posjetiocu kod Slovena daje nam Titmarova Hronika s početka XI vijeka, gdje se kaže kako je u Slovena iz okoline Merseburga seoski pastir jedne prazničke noći obredno polazio svaku kuću u svom selu (per omnes domos has singulariter), gdje je bio svečano dočekan i gošćen (epulantes ibi delicate), jer se vjerovalo da njegov madijski štap čuva od svakog zla (de eiusdem se tueri custodia stulti autumabant. Thietmar, Chronicon VIII, 69; VI, 50). Čobanin kao polaženik opisan je i u ruskom zborniku »Pjesni« P. V. Kričevskog, a po njegovom nazivu *gratulant Čičerov* zaključuje da je običaj zabilježen u Bjelorusiji ili Ukrajini, ali u svakom slučaju u pograničnim oblastima prema Poljskoj. Kod balkanskih Slovena, osobito u dinarskoj oblasti, po mnogim običajima i vjerovanjima, glavni i primarni polaženik bio je čobanin, koji nekim svojim bitnim crtama i funkcijama uveliko podsjeća na ilirskog boga Silvana. A po običajima balkanskih Slovena, kao i *Silvanus Messor* (žetelac), polaženik nije samo bog davalac, već ujedno i glavni izvršilac obredno-madijskih radnji za obilan rod usjeva, za plodnost stoke i opšti napredak.

Kad se sjetimo da je i Dabog, kao ilirski Silvanus, bio božanski pastir, onda iz svega izloženog izbija da je Dabog bio bog davalac (*deus dator*) ili *posjetilac*, kako ga je nazvao Gasparini. Zbog svega toga, bez obzira na jezička tumačenja prvog dijela imena *Dažbog*, *Dajbog*, *Dabog*, ne može biti govora o solarnom karakteru slovenskog *Daboga*, niti se može prihvatiti Budimirovo objašnjenje *Dajboga* kao personifikacije nebeskog oca. Indo-evropska personifikacija neba izražena je nazivom *deivos*, *deiwo*, sa opštim korijenom *div* (L. Schroeder, W. Schmidt), u prvobitnom značenju svijetleći, nebeski. Stoga Mošinski smatra da je predstava o bogu neba

morala biti raširena u onim dijelovima Evroazije gdje se nalazila kolijevka indoevropskih jezika, a zatim i u oblastima njihove ekspanzije. Po mišljenju Petra Skoka, praslovenska riječ *div* odgovarala je u baltičkoj grupi riječi *dievas* u značenju »bog« (lat. *deus*, sanskr. *devah*, avesta *daeva* »idol, demon«). Promjena značenja: lit. »bog« — slov. »čudo« dogodila se u praslovensko doba zbog toga što je kao terminus technicus za božanstvo u praslovenskom već postojala druga riječ — bog.

Po vjerovanju slovenskih naroda, nebeski bog nije nikakav davalac, već se, naprotiv, udaljio od ljudi, ne vodi brigu o njima, niti se uopšte stara o zemaljskim stvarima i poslovima. Ovakvo shvatanje nebeskog, vrhovnog boga kod zapadnih Slovena (baltičkih) zabilježeno je već u XII vijeku, u Hronici misionara Helmolda, gdje se kaže kako Sloveni, pored raznih drugih bogova, vjeruju u jednog nebeskog boga koji vlada nad ostalim bogovima i, podijelivši njima razne dužnosti, stara se samo o nebeskim stvarima (Inter multiformia vero deorum numina... non diffitentur unum deum in celis ceteris imperitantem, illum prepotentem celestia tantum curare, hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse... I, 83). Enbego u ovom Helmoldovom kazivanju nalazi jak hrišćanski uticaj, dok Pizani, naprotiv smatra da je ovaj podatak, iako obojen stranim elementima, pouzdan i potvrđen saopštenjem Ibn Fadlana o ruskim trgovcima koji prinosе ponude stupu sa ljudskim licem, što nadvisuje ostale stupove. Međutim, ovaj stup, drveni idol ne može imati nikakve veze sa nebeskim bogom, kako pokazuju narodna vjerovanja raznih, pa među njima i slovenskih naroda. Vjerovanje o nebeskom bogu, koji se povukao na nebo i ne vodi brigu o ljudima, Eliade navodi kod afričkih Joruba, kod crnačkih stanovnika Konga, kod Herera koji vjeruju da se vrhovni bog povukao na nebo i prepustio ljude nižim božanstvima. Isto vjerovanje o nebeskom bogu koji je tako udaljen, da uopšte ne vodi računa o ljudskim djelima, zatečeno je i kod naroda Sibira i centralne Azije. Eliade pri tome primjećuje da većinu nebeskih bogova karakteriše siromaštvo kulta, zapravo nedostatak bilo kakvog obreda.

Pravu prirodu slovenskog nebeskog boga, što ga spominje Helmold, najbolje je uočio Evel Gasparini koji ga, po saznanjima savremene nauke, sasvim tačno naziva — *deus otiosus*. Ovaj bog, kako ističe Gasparini stara se samo o nebeskim stvarima, pošto je podijelio dužnosti nižim božanstvima koja potiču od njega. Kako je dalje pokazao Gasparini, slovensko vjerovanje o najvišem, nebeskom bogu nije se razvilo pod uticajem hrišćanstva, već se potpuno podudara sa paganskim vjerovanjem nekih evroazijskih naroda, u prvom redu Mordvina. Ista su vjerovanja poznata i u živoj tradiciji slovenskih naroda, Bjelorusa, Ukrajinaca i Poljaka, zatim kod Bugara i Srba. Po bugarskom i po srpskom narodnom vjerovanju, bog je napustio zemlju i preselio se na nebo kada su ljudi počeli da griješe i da psuju božanstvo. Stoga u narodnim izrazima riječ *bog* često i znači nebo (»ispod boga nema se kud«, »ne vidi beloga boga«, što je »pod suncem i pod bogom«). I vjerovanje o nebeskom bogu, koji je dužnosti podijelio nižim božanstvima, izraženo je u jednoj srpskoj pripovijesti gdje bog saziva skup svih svetaca da bi izvršio podjelu upravljanja. Trag ove podjele funkcija sačuvan je i u poznatoj pjesmi *Sveci blago dijele*. Inače se u srpskoj na-

rodnoj poeziji ovaj viši, nebeski bog dosljedno razlikuje od Perunova nasljednika — sv. Ilije gromovnika kojemu je ovu funkciju i dodijelio nebeski bog. A prema svemu tome, sasvim je prirodno što se u srpskoj narodnoj tradiciji nebeski bog i Dabog navode i u određenoj korelaciji, koja nema veze sa bogomilstvom, ni sa iranskim dualizmom, nego vjerno odražava suštinsku razliku između *Daboga*, htonsko-lunarnog boga davaoca (*deus dator*) i *nebeskog boga* prastare paganske religije, u nauci označenog kao *deus otiosus*.

Bruno Meridi (Meriggi) navodi kako je i Vaclav Polak uporeдио Prokopijevo i Helmoldovo kazivanje, nalazeći u njima dokaz da su Sloveni podkraj paganstva dostigli do jednoboštva. Ali, on ujedno smatra da se ovim problemom mnogo studioznije pozabavio Evel Gasparini, kojemu pripisuje osobitu zaslugu što je utvrdio da se Helmoldovo i Prokopijevo svjedočanstvo ne mogu izjednačavati, jer njemački hroničar navodi takve karakteristike vrhovnog slovenskog boga, kojima se on bitno razlikuje od Prokopijevog gromovnika. Analogije između slovenskog boga opisanog u Helmolda i evroazijskih nebeskih bogova, koje ističe Gasparini, zaista su jedinstvene i savršeno podudarne. U oba slučaja radi se o nebeskim bićima opisanim kao »jedinim«, koja žive na nebu, upravljaju drugim natprirodnim bićima i ništa drugo ne rade. Međutim, kako primjećuje Meridi, Helmoldovi podaci o slovenskom nebeskom bogu sasvim su izolovani i navode samo neke, a ne sve attribute koji, po vjerovanju primitivnih naroda, pripadaju vrhovnom nebeskom bogu. Stoga, mjesto izloženog Gasparinijevog objašnjenja, on nastoji da vrhovnog nebeskog boga, o kojem govori Helmold, nade među poznatim bogovima baltičkih Slovena. Upoređujući dva mjesta iz Helmoldove Hronike Meridi pretpostavlja da se riječi »non diffitentur unum deum« odnose na boga Svantevita. Po njegovom mišljenju, dva odlomka Helmoldove Hronike (Cronica Slavorum, ed. B. Schmeidler, Hannover 1937, I, 52; I, 84) izražavaju početak i kraj jednog perioda u razvitku religije Obodričana i uopšte baltičkih Slovena. Prvi nam odlomak opisuje konkretnog, »takoreći, primitivnog, grubog« boga Svantevita, a po sličnosti konstrukcije i po analognoj strukturi kazivanja, drugi bi odlomak predstavljao ponavljanje prvog, s tim što bi bog bez imena u drugom odjeljku u stvari bio Svantevit, poslije dva decenija označen kao uzvišeno, bezimeno božanstvo.

Meridi je Gasparinijevo objašnjenje ocijenio kao hipotezu, a u stvari njegova je teza daleko više hipotetična, jer se, umjesto suštinske analize, pretežno osniva na formalnoj, strukturalnoj analizi tekstova. Po Gasparinijevoj sadržajnoj-komparativnoj analizi i po svemu što znamo o narodnom vjerovanju u nebesko božanstvo, očigledno je da se Helmoldovo kazivanje u drugom odlomku (I, 84) jasno odnosi na vjerovanje baltičkih Slovena u nebeskog boga tipa »deus otiosus«. Izolovanost Helmoldovog kazivanja o slovenskom nebeskom bogu, koju naglašava Meridi, ni najmanje nas ne čudi kada znamo da je interes germanskih hroničara bio da prikažu rušenje konkretnih kipova slovenskih bogova i da pri tome istaknu djela hrišćanskih osvajača. U takvom kontekstu ničim se ne može objasniti zašto bi Helmold izostavio Svantevitovo ime u slučaju da se njegovo kazivanje o nebeskom bogu odnosilo na Svantevita, kako to Meridi pretpostavlja.

I literatura na koju upućuje Meriđi može samo još više da nas ubijedi u opravdanost Gasparinijevog objašnjenja. Vilhelm Smit, na čije se djelo *Manuale di storia comparata delle religioni* Meriđi poziva, naglašava »odvajanje« vrhovnog bića, koje je kod arktičkih plemena prvobitno zamišljano kao gospodar i zaštitnik životinja, a zatim kao nebesko biće. Skoro svi narodi primitivne kulture imaju simptomatično vjerovanje da je vrhovno biće krivicom ljudi napustilo zemlju i prešlo na nebo. A ovo vjerovanje veoma je izraženo i u tradiciji slovenskih naroda, na isti način kao što je i u slovenskim narodnim običajima sasvim jasan nedostatak kulta nebeskog boga.

Literatura

- M. Arnaudov, Blgarski narodni prazdnici, Sofija 1943. M. Budimir, Sa balkanskih istočnika, Beograd 1969. V. Čajkanović, Studije iz religije i folklora, SEZ XXXI, Beograd 1924. Isti, O srpskom vrhovnom bogu, Beograd 1941. V. IČičerov, Zimnij period, Moskva 1957. G. Devoto, La religione degli Indoeuropei, Tacchi Venturi II, Torino 1971. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1970. M. S. Filipović, Trački konjanik, Novi Sad 1950. E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, Firenze 1973. I. Grafenauer, Ali je praslovenska beseda »bog« iranska izposojenka, Slovenski etnograf, 5, Ljubljana 1952. R. Grevs, Grčki mitovi, Beograd 1969. N. Đ. Janković, Astronomija u predanjima, običajima i umotvorinama Srba, SEZ LXIII, Beograd 1951. S. Kulišić, Značaj slovensko-balkanske i kavkaske tradicije u proučavanju stare slovenske religije, Godišnjak ANU X, XI, XII, Sarajevo 1973—1974. D. Marinov, Narodna vjera, Sbornik za nar. umotvorenija, XXVIII, Sofija 1914. B. Meriggi, »Unus deus« di Helmold, Zbornik za filologiju i lingvistiku Matice srpske, 7, Novi Sad 1964. K. Moszynski, Kultura ludova Slowian, t. II, d. I, 2. Warszawa 1967. L. Niederle, Život starých Slovanů, d. II, sv. I, Praha 1924. V. Pisani, La religione degli Slavi, Tacchi Venturi, Storia delle religioni II, Torino 1971. P. Skok, Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, I—IV, Zagreb 1971—1974. S. Kulišić, P. Z. Petrović, N. Pantelić, Srpski mitološki rečnik, Beograd 1970. W. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni*, Brescia 1949. L. Schroeder, *Arische Religion*, Leipzig 1923. S. A. Tokarjev, Religija v istoriji narodov mira, Moskva 1964. B. O. Unbegaun, *La religion des anciens Slaves*, Paris 1948. M. Vasmer, *Russisches etimologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1950—1958. Isti, *Etimologičeskij slovar ruskogo jazyka*, t. III, Moskva 1971.

Résumé

»DABOG« ET LE DIEU CÉLESTE À LA LUMIÈRE DES RECHERCHES RÉCENTES

Dans la tradition populaire slave, le nom de Dieu, *Bog*, le plus souvent ne désigne pas le Dieu chrétien mais il fait penser à une ancienne divinité païenne. Même le *Dabog* balkanique représente, d'après la croyance populaire, une divinité ancienne aux attributs chthoniens et lunaires, à la fois en fonction du Dieu donateur. Cependant, la science a accepté, d'après quelques données puisées des sources écrites assez lacuneuses et incertaines, la thèse sur le Dieu *Svarog* et son fils *Svarožič* — *Dažbog*, le *Dabog* balkanique — Dieu du soleil et du feu. Le linguiste V. P i s a n i trouve une seule explication convenable pour le nom russe et baltique *Svarožič*: *sva* correspondrait au lituanien *šuo* — chien, et *rožiči* désignerait la forme russe provenant d'ancien slave *rog* — corne. En effet, contrairement à l'hypothèse de Pisani qu'il s'agirait de canicule (dies caniculaires), désignant une divinité solaire, cette tradition entière ne fait qu'indiquer les sources lunaires de la croyance. A côté d'autres représentations, dans la tradition slave en général on appelle la lune *rog* ou *rogati*. Les Russes prenaient *Dažbog* pour leur ancêtre ce que prouve le »Dit du Prince Igor«. Evel G a s p a r i n i constata cependant que les peuples slaves prenaient la lune pour leur ancêtre. Malgré les explications linguistiques de la première partie du nom *Dažbog*, *Dajbog*, *Dabog*, on ne peut, d'après la tradition populaire, certainement pas parler du caractère solaire du *Dabog* balkanique. L'explication de Budimir personnifiant le *Dajbog* comme père divin, ne peut, non plus, être acceptable. Pour les peuples slaves, le Dieu céleste n'est pas un donateur, il s'est, au contraire, éloigné des hommes ne s'en souciant pas, ne se préoccupant non plus des choses et des affaires terrestres. C'est pourquoi, il est tout à fait naturel que l'on trouve dans la tradition populaire, le Dieu céleste et le *Dabog* mentionnés parfois et dans un contexte reflétant sincèrement la différence essentielle entre le *Dabog*, Dieu donateur chthonien-lunaire et le Dieu céleste de la religion slave la plus ancienne, caractérisé correctement par G a s p a r i n i comme *deus otiosus*.

PESEM NOČNEGA ČUVAJA NA SLOVENSKEM

Z m a g a K u m e r
Ljubljana

V času, ko je bil jubilan študent ljubljanske univerze in član Akademškega pevskega zbora, je nastala ena najbolj popularnih Maroltovih priredb slovenskih ljudskih pesmi — Ribniška, ki se konča z učinkovito solistično basovsko melodijo, s pesmijo nočnega čuvaja. Več desetletij je bil pojem nočnega čuvaja v zavesti naše javnosti vezan samo na to pesem, saj je bilo šele v zadnjih letih objavljenih nekaj primerov,¹ večina pa je še v rokopisu ali na zvočnih trakovih.²

Slovenski etnologi se za nočnega čuvaja niso zanimali vse do zdaj, ko je že prepozno, da bi ga mogli opazovati v živem. Žal niti pisanih in tiskanih podatkov ni veliko. Tudi večina drugih evropskih narodov se ne more hvalliti, da je na boljšem. Le Slovaki so že l. 1937 opravili obsežno anketo, ki jo hrani glasbeni inštitut akademije znanosti v Bratislavi in v kateri so poleg opisov običaja tudi melodični in tekstovni zapisi pesmi, ki so jih čuvaji peli. S Hrvaškega se je posrečilo dobiti le nekaj zapisov za dokaz, da so imeli »nočobdije« npr. v Zagorju, po Gradiščanskem in v Medjimurju. O madžarskih nočnih čuvajih je izšla obsežna razprava l. 1972. Medtem ko so bile pesmi čuvajev iz Nemčije in Avstrije objavljene že ob koncu 19. stol., je bila

¹ Npr. pesem iz Zeleznikov je bila posneta na ploščo avtentičnih zvočnih primerov iz arhiva Glasbeno narodopisnega inštituta v Ljubljani iz l. 1967, nato pa objavljena še po zapisu B. Gortnarja v Loških razgledih 20, Škofja Loka 1973, 300; primer iz Ribnice je v knjigi Z. Kumer, Ljudska glasba med rešetarji in lončarji v Ribniški dolini, Maribor 1968, št. 93/94; zapis iz Srpenice je v zbirki I. Grbca, Ljudske pesmi (Uredil Pavle Merkuš), Trst 1971, 103; trije primeri iz raznih krajev so bili sprejeti v zbirko Z. Kumer, Pesem slovenske dežele, Maribor 1975, št. 149–252; beneškoslovenski primer iz Plešišč pa je objavljen v delu P. Merkušja, Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji, Trst 1976, št. 446.

² Arhiv Glasbeno narodopisne sekcije SAZU v Ljubljani hrani naslednje: iz Podsrede (GNI O 441), iz Iške loke (GNI O 4193), iz Litije (GNI O 5158), iz Šutne pri Kranju (GNI O 8016), iz Dol pri Moravčah (GNI M 21.665), iz Krope (GNI M 25.293), iz Zagorice/Dobrepolje (GNI M 25.580) in iz Žage pri Bovcu (GNI M 20.222).

zgodovina švicarskih čuvajev napisana šele v 60. letih našega stoletja.³ V temeljitejšo primerjalno raziskavo o slovenskem nočnem čuvaju se potemtakem še ne moremo spustiti in je pričujoči sestavek napisan v resnici samo za spodbudo k načrtnejšemu raziskovanju, dokler se dá dobiti še kaj pričevanj iz spomina starejših podeželanov.

Nočni čuvaj kot posebna varnostna služba je nekaj zelo starega, saj so npr. Judje in Rimljani že pred dva tisoč leti poznali pojem nočne straže kot časovnega obdobja in o Karlu Velikem je sporočeno, da je uvedel nočne stražnike. Iz 13. stol. je znana nemška pesem, ki vsebuje besede, s katerimi je nočni čuvaj naznanil, da se dani. Ko so v Nemčiji sredi 14. stol. uvedli po mestih stolpne ure (npr. v Augsburgu l. 1364), je bilo nočnemu čuvaju ukazano izklicevati ure. Najstarejši znani nemški klic (za šesto uro) je iz 15. stol.:

Merkt, ihr herren, und lasst euch sagen,
Die Glock' hat Sechse geschlagen.
Hüets fewr!
Wolhin gueter sechse!

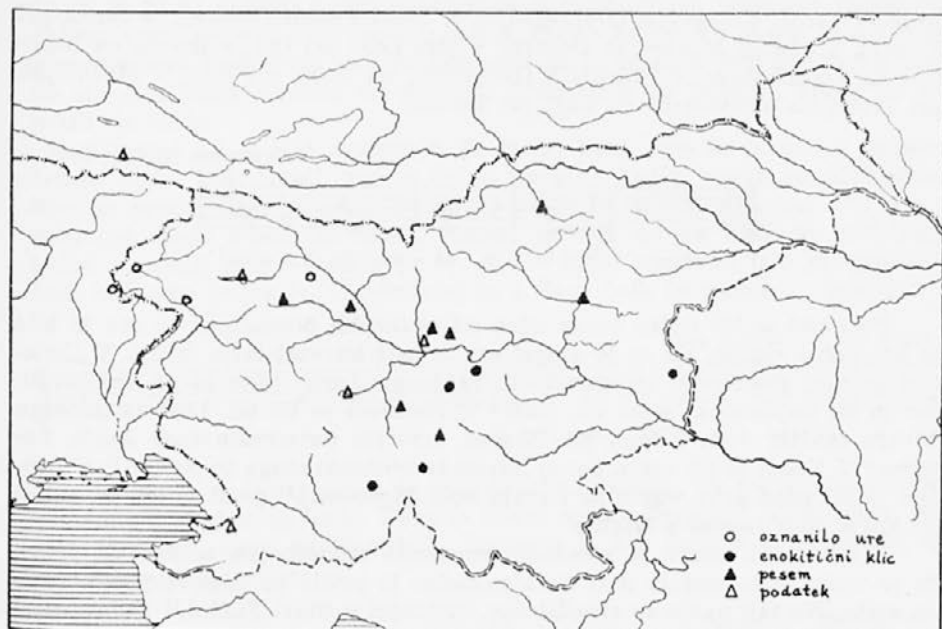
Beseda »gospodje« (»Herren«) je tu pomenila patricije, mestne veljake. Pozneje so nočni čuvaji nagovarjali še meščane (»Herren und Bürger«) ali klicali na splošno »gospodje in gospe« (»Herren und Frauen«). Tudi čas, ki so ga morali čuvaji prebiti na straži, je bil natanko določen že v začetku. Npr. v mestu Chemnitz na Saškem je moral po uredbi iz l. 1488 poletni začetki stražo ob desetih zvečer in čuti do treh zjutraj, pozimi od sedmih zvečer do petih zjutraj.⁴

Kdaj so bili na Slovenskem uvedeni nočni čuvaji in v katerih krajih so se najprej pojavili, doslej ni bilo mogoče ugotoviti. J. Mal domneva, da so bili v Ljubljani že v poznem srednjem veku, da jih je bilo 14 in da so vsako noč odšli od Tranče po mestu izklicevat ure. Bili so hkrati tudi neke vrste varnostni stražarji. Iz l. 1599 imamo namreč podatek, da sta dva nočna čuvaja zaman skušala razgnati skupino demonstrantov izpred jezuitskega kolegija; bil je to čas bojev med pristaši reformacije in protireformacije.⁵ Za druge slovenske kraje ni tako zgodnjih poročil, ker objavljene krajevne zgodovine bodisi sploh ne omenjajo nočnega čuvaja ali pa šele s konca

³ Prim. L. Kollay, Nočobdije (: Sv. Cecilija 15, Zagreb 1921, 121); Folklorne tradicije Gradiščanskih Hrvatov (zvočni posnetek št. 17 a na traku 575/K v arhivu Zavoda za istraživanje folklorja v Zagrebu), zbirka terenskih zapisov N. Ritig-Bečljak, ki se ji za podatek lepo zahvaljujem; G. Szomjas-Schiffert, Hajnal vargyon, szep piros... (Énekes várvirasztók és órakiáltók) [Morgenstunde, schöne rote... Gesänge der Tage- und Stundenrufer]. Budapest 1972. (Za opozorilo na to delo, ki vsebuje tudi podatke s Hrvaškega, sem dolžna zahvalo kolegici dr. Ildikó Kriza iz Budimpešte; knjiga je brez povzetka v kakšnem tujem jeziku, toda dr. Kriza je o njej poročala v časopisu Demos 1974, str. 59); J. Wichner, Stundenrufe und Lieder der deutschen Nachtwächter. Regensburg 1897; P. Sommer, Hört ihr Herrn und lasset euch sagen. Eine Geschichte des schweizerischen Nachtwächters. Hrsg. von der Securitas AG zu Jubiläum ihres sechzigjährigen Bestehens 1907—1967, Bern 1967; L. Wiedling, Zwei alte badische Fastnachtsrufe und ihr musikalischer Umkreis. (:Jahrbuch f. Volksliedforschung 16, Berlin 1971, 81—90).

⁴ Wichner, 6. sl., 14. sl.

⁵ J. Mal, Stara Ljubljana in njeni ljudje. Kulturnozgodovinski oris. Ljubljana, 1957, 30 sl.



Pričevanja o nočnem čuvaju na Slovenskem

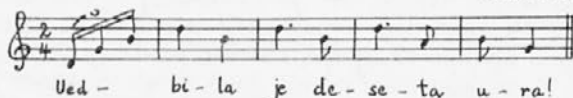
18. stol. Tako npr. sporoča kronika iz Novega mesta za l. 1790 pritožbo stražmeštra, da nočni čuvaj noče več stražiti po mestu, zlasti ob deževnem vremenu ne. Zdi se, da je bil takrat en sam, medtem ko navaja neko drugo poročilo iz kasnejšega časa, da so bili za nočne čuvaje mestni stražniki, podrejeni »ogenjskima komisarjema« izmed mestnih očetov. Plačevali so jim po 20 goldinarjev na leto (najbrž vsem štirim skupaj, če je mestni bobnar dobil 2 goldinarja letno).⁶ Po mestih je nočni čuvaj sodil najbrž med mestne uslužbence, ker npr. »Poličijska instrukcija« za Ljubljano iz l. 1774 grozi nočnim čuvajem, ki ne bi izklicevali ur, z odpustom iz službe.⁷

Razumljivo je, da je bila nevarnost požara večja v mestih in strnjениh naseljih kot pa po vaseh, zlasti takih z raztresenimi domovi. Kjer so se hiše držale druga druge, bile lesene ali s škodlami ali slamo krite, ognjišča pa odprta, so se ljudje stalno bali ognja in če se je po nepredvidnosti kje vnelo, se je požar ustavil največkrat zares šele pri zadnji hiši, kot pripoveduje šaljiva ribniška anegdota o zagovarjanju ognja. Imeti nočnega čuvaja, ki bi dovolj zgodaj opozoril na pretečo nevarnost, je bila torej nuja. Najbrž so ga imeli vsi večji kraji na Slovenskem in tudi mnoge vasi, čeprav obstajajo podatki le za nekatere. Zagotovo vemo, da je bil npr. v Celju, Slovenj Gradcu, v Višnji gori, v Železnikih, v Kropi, v Ribnici, v Cerknici, v Pod-

⁶ I. Vrhovec, Zgodovina Novega mesta. Ljubljana 1891, 129 sl., 143. J. Mal, Tenje iz stare Ljubljane. (: Slov. Por. 1951, št. 24).

sredi, v Litiji, v Zagorici (Dobrepolje), v Stari Fužini (Bohinj), v Šutni pri Kranju, v okolici Moravč in Domžal, v Iški Loki pri Igu, v Ihanu, na Srpenici na Tolminskem, v Plešiščih (Benečija), na Brdu pri Zilji, v Mačkoljah pri Trstu, na Vrhniki in na Žagi pri Bovcu.

Srpenica (Grbec, 103)



Ponekod je bil nočni čuvaj eden od revnejših domačinov in mu je bila to nekakšna služba, da se je mogel preživljati ali vsaj lažje živeti. V Cerknici je npr. pred prvo vojno stražil Najdenov Jurij; tako so ga imenovali, ker je bil najdenček, rojen ok. 1860.⁸ V Podsredi je bil ok. 1907 za nočnega čuvaja čevljar Jože Zupan pd. Stopar, izročilo pa navaja tudi Janža Sotoška.⁹ V Kropi je bil nočni čuvaj hkrati še občinski sluga in poštar.¹⁰ V Ribnici je bil pred prvo vojno za čuvaja neki Matevželj,¹¹ pred drugo pa nekaj let kovač Martinovec z Mlake.

V nekaterih vaseh je straženje pomenilo medsebojno pomoč, se pravi, da je vsaka hiša morala dati čuvaja, kadar je prišla po dogovorjenem redu na vrsto. Na tak način so stražili npr. Bohinjci v Stari Fužini,¹² Dobrepoljci v Zagorici¹³ ali vaščani v Mačkoljah pri Trstu.¹⁴

Nočni čuvaj je veljal za uradno osebo, malone posebljeno postavo, četudi ni bil povsod pravi stražnik, in bali naj bi se ga tudi nepridipravi. Zato se je spodobilo, da je bil oborožen. Že na grafični upodobitvi iz 18. stol. ima v desnici helebardo in v levici svetilko. Taki naj bi bili po Malu tudi ljubljanski nočni čuvaji. Cerkniški, višnjanski in mačkoveljski so prav tako imeli helebardo, srpeniški sulico, o kroparskem pa se ve samo, da je imel luč. Dobrepoljska čuvaja sta se pri hoji opirala na železne palice, približno 1 m dolge, z nekakšnim betom na koncu. Če so ponoči ljudje zaslišali enakomerne udarce ob kamenje po poti, so si pomirjeno rekli: »Vahta gre!«.

Stražiti je bilo treba od noči pa do zore oziroma dotlej, da so ljudje začeli vstajati k delu. Po ljubljanskem policijskem redu iz 18. stol. so morali čuvaji bedeti pozimi od 9. ure zvečer do 3. ure zjutraj, poleti pa so končali stražo že ob 2. uri. Kroparski čuvaj je začel klicati ob 10. uri, dobrepoljska pesem iz Zagorice pa omenja kot začetek že osmo uro. Konec straže je bil v Železnikih šele ob 4. uri zjutraj, mačkoveljska čuvaja sta bedela kar do 6. ure. Nasprotno je čuvaj na Žagi začel ob 10. uri, zaklical zadnjič opolnoči in šel ob 1. uri spat. O tem, ali so čuvaji klicali ure na raznih koncih v kraju ali samo enkrat na stalnem mestu, nimamo poročil. Za Kropo pravi izročilo,

⁸ Ustno sporočilo domačinke I. Stiplovšek, zdaj v Posavskem muzeju v Brežicah, 14. jun. 1976.

⁹ GNI O 441 in O 6292 opb.

¹⁰ GNI M 25.293.

¹¹ Kumer, št. 93/94.

¹² Ustno sporočilo St. Jazbarjeve, 22. 7. 1976.

¹³ GNI M 25.580.

¹⁴ Zapis F. Sarf, sept. 1967, v arhivu Slov. etnogr. muzeja v Ljubljani.

da se je čuvaj oglašal s trga.¹⁵ Sicer pa je v nekaterih besedilih rečeno, da *vahtar upije na sred vasi* (npr. v Ihanu, Dolah in Sutni). Stalni nočni čuvaj je moral sam bedeti vso noč, priložnostni pa so se ponavadi menjavali tako, da sta dva moža stražila do polnoči, druga dva po polnoči, kakor so pač prišli na vrsto.

Klicanje ur je bilo znamenje, da čuvaj bedi, zato se je moral oglašati. Lahko bi bil tudi trobil, kot so delali čuvaji v tistih krajih na Slovaškem, kjer so pesem sicer opustili, straženje pa je še ostalo v navadi. Pri nas je imel rog samo srpeniški čuvaj, vendar je tudi on po kratkem trobljenju pojoč naznanil uro: »Odbila je ... ura!« Zgolj napoved ure je sporočena tudi iz Kroke (»Ura je ... odbila!«) in z Žage (»Je že pasala ... ura!«)

J. 109 Kropa (GNI M 25.293) J. 179 Žaga p. Dovcu (GNI M 20.222)

U - ra je a - najst od - bi - la! Je že pa - sa - la de - se - ta u - ra!

Ponavadi je čuvaj dodal še verzificirano svarilo, da naj ljudje ravnajo previdno z ognjem in lučjo. Tako je klical npr. v Cerknici, Višnji gori, Ribnici, Podsredi, Litiji in Plestiščih. Zanimiv je klic čuvaja iz Podsrede, ker se začne z nagovorom:

Podsreda (GNI O 441)

Go - spo - dar - ji in go - spe, pred vo - gjem nas Bog ob - var in lu - bi sve - ti Flor - jan!
De - set je u - ra proč za no - coj - šno noč. Hvalen bod Je - zus Kri - stus!

Gospodarji in gospe,
pred vogjem nas Bog obvar
in lubi sveti Florjan!
(...) je ura proč
za nocojšnjo noč.
Hvalen bod Jezus Kristus! (GNI O 441)

Ribniški nočni čuvaj je baje pel:

Ribnica (Kumer, št. 93)

Po - slu - šaj - te, vi pur - gar - ji,
re - še - tar - ji in lon - čar - ji! Var - te â - gej, var - te luč! Buh nam daj svo - jo po - mûč!
In svet Florjan! (rec)

¹⁵ J. Bertoneclj, Trg v Kropli. (: Kronika 1, Ljubljana 1953, 63).

Poslušajte, vi pürgárji,
rešetárji in lončarji,
varte ágej, varte lüč,
Buh vam dej svojó pomüč
in svet Florjan!

(Š 7267)¹⁶

Ribniško besedilo je z melodijo vred objavil Jos. Kocijančič v svoji pesemski zbirki (1876), vendar brez navedbe kraja. Štrekelj, ki ga je po njem prevzel, ga je označil za »dolenjskega«. Za ribniško velja od Maroltove zborovske priredbe naprej, pač zato, ker so v njem omenjeni rešetarji in lončarji, čeprav se ribniški tržani nikoli niso bavili z izdelovanjem rešet in loncev, to je bila stvar okoliških vasi. Sicer pa je sploh vprašljivo, ali je zapisovalec slišal klic v Ribnici, saj bi domačin nikoli ne govoril ali pel »ágej«, marveč le »ogonj«. Najbrž mu ga je povedal nekdo, ki je hotel posnemati ribniško govorico. Besedilo, ki je bilo posneto na trak v našem času, je preprostejše, trivrstično, podobno besedilu iz neimenovanega kraja na Dolenjskem, objavljenemu pri Štreklju :

♩ = 100 Ribnica (Kumer, št. 94)

E - najst ur - ca je že preč! Var - te o - gna, var - te lüč, klič - te Bo - ga na po - moč!

(Enajst) urca je že preč!
Varte ognja, varte lüč,
kličte Boga na pomoč!

(Kumer, 168, št. 94)

Ura je (enajst) odbila,
gospodarjem naročila:
Varte ogenj, varte lüč,

Bog vam daj svojo pomoč! (Š 7265)

Višnjanski čuvaj je svoji napovedi ure dodal prošnjo k sv. Ani in sv. Florjanu, ko pa je ob 2. uri zjutraj končal stražo, je še pristavil: »Bog vam daj eno lahko noč!« Plestiški je zagotavljal, da je vse mirno in da bo on »vahtal celo noč«.

Medtem ko je v teh primerih čuvaj ponavljal besedilo nespremenjeno vsako uro, so po nekaterih krajih dodajali vsaki napovedi drugačna svarila, tako da je nastala pesem, ki je obsegala najmanj šest kitic, ker je vsak čuvaj najmanj šestkrat naznanil uro. Zapiše te pesmi nočnega čuvaja imamo iz več krajev, razlike med njimi pa so le malenkostne, kar kaže, da gre tu za izročilo in ne za sprotno oblikovanje. Zaradi preglednosti naj bodo tu navedene zapovrstjo po urah in z opombo, kje so bile zapisane.

¹⁶ Š = K. Štrekelj, Slovenske narodne pesmi. I–IV. Ljubljana 1895 do 1923. — Beseda purgar označuje meščana, bodisi kot prebivalca mesta ali pripadnika stanu. Ribnica uradno nikoli ni bila mesto, marveč trg. Če je čuvaj nagovoril tržane s purgarji, jih je s tem laskajoče uvrstil v meščanski stan, česar se pač niso branili.

Ura bije ta *devi*eta,
otroc, ubogajte očl¹ota,
bogajte tud matere,
četrta záповd zapové.

(Dole p. Moravčah, GNI M 21.665; var. Iška loka, GNI O 4193 in Šutna p. Kranju, GNI O 8016).

Ura bije ta *des*eta,
ta nevarnost za dekl¹ota.
Ne zaspite brez skrbi,
deviški stan se kmal zgubi.

(Dole p. Moravčah; var. Iška loka, Šutna; v Zagorici, GNI M 25580, je ta kitica veljala za deveto uro).

Ura bije ta *anaj*sta,
ta nevarnost gospodarstva.
Varte ogná pred otrok,
iz tega pride velik jok.

(Dole p. Moravčah; var. Iška loka, Šutna; čuvaj v Zagorici je tako pel za 10. uro).

Punuč je že zdey odbila,
varte se pred tatinsko silo!
Fantje so tud dúševni,
ti ponočni zlikovci. (Iška loka)

Urca je že *punuči*.
vahtar upije na sred vasi.
(Ihan, Š 7268; var. Dole)

Ura *ena* je odbila,
glej, de vničiš greha sila!
Grešnik, vrzi grehe preč
in ne žali Boga nač več!

(Iška loka, var. Šutna, Ihan, Dole)¹⁷

Ura je že *dve* odbila,
vnič, Marija, vražjo silo,
pridi ti nam na pomoč,
de bmo vidli večno luč.

(Iška loka)

Čeprav vemo, da so čuvaji bedeli še do treh zjutraj — vsaj pozimi —, se večina zapisov konča pri klicu ob eni ali celo prej, kot da so proti jutru stražili molče. Samo besedilo iz Železnikov omenja še 3. in 4. uro, je pa tudi sicer nekoliko samosvoje. Tako so npr. že za deveto uro uporabljeni verzi, ki veljajo drugod za enajsto, ob desetih naganja može domov, ob enajstih svári pred dolžniki, ob dveh naznanja, da je petelin odpel dan, in ob štirih,

¹⁷ V Ihanu in Dolah je čuvaj naznanjal tudi pol ene:

Ura je že *poli jane*,
grešank, pobolši soje živlejne!

Ura je že *polno jene*,
grešnik, slovo greha jemlje,

Ura je že *jano preč*,
grešank, ne devi greha več! (Ihan)

urca je že *eno preč*,
grešnik ne delaj greha več! (Dole)

Čuvaj v Dolah ali tisti, ki je zapisovalcu besedilo povedal, je prvo vrstico očitno napak razumel, kot da gre za polno uro, zato je smiselno takoj pridružil naslednjo kitico.

da pojde spat, ko bodo drugi vstajali.¹⁸ Krajevno barvo daje pesmi omemba farne cerkve (Ura je ... odbila u turnu svetga Antona).

Železniki (GNI M 26.648)

U-ra-j de- vet od- bi- la u tur- nu svet- ga An- to- na!

Va- ruj- te se o- gna in o- trok, da ne bo pre- ve- lik jok!

Zapisi iz Ihana, Dol, Šutne in Iške loke vsebujejo tudi refren:

Jaz vam vošim lahko noč,
jaz bom vahtov celo noč.
Če bom vahtov, saj ne bom sam,
saj bo tud Bog in svet Florjan.

Iz navedenih zapisov sklepamo, da klicanje nočnega čuvaja ni bilo prepuščeno domiselnosti vsakokratne osebe (razen če je čuvaj samo napovedal uro), marveč je moral obstajati neki obrazec, sicer bi med besedili iz raznih krajev ne moglo biti toliko skladnosti. Zdi se, da je bil slovenski enokitični klic oblikovan po nemškem, saj se po vsebini domala ujema s tistim, ki je bil v navadi po vsej stari Avstriji in sta ga uporabljala tudi čuvaja v Celju in Slovenj Gradcu.¹⁹ Očitno sta bila nastavljena od mestne gosposke in se zato morala ravnati po zahtevah nemško govorečih mestnih veljakov, ne glede na večino prebivalstva, ki je bilo slovensko. Celjski čuvaj je klical tako-le:

Uhr Herrn und Frau'n
lasst euch sag'n:
Der Hammer hat (zehn) Uhr g'schlag'n.
Bewahret das Feuer und auch das Licht,
dass euch kein Unglück g'schicht.
(Zehn) Uhr! Gelobt sei Jesus Christus!

Ta klic je le malo zgovornejši od najstarejšega nemškega, zapisanega v 15. stol. (gl. str. 212). Slovenjegraški je daljši in obsega kar 11 vrstic, ker dvovrstični napovedi ure dodaja še opozorilo, naj prebivalci previdno ravnajo z ognjem, konča pa se s prošnjo vsem svetnikom, sv. Florjanu in Mariji za varstvo pred požarom.

Ali je bil obrazec predpisan, bo treba šele ugotoviti. Nujno ni, saj je osnovna misel v slovenskem in nemškem besedilu (previdnost pri ognju in razsvetljavi) pogojena z enakimi okoliščinami: po nemških deželah so bila

¹⁸ Gl. zapis B. Gortnarja v Loških razgledih 20, Škofja Loka 1973, 300.

¹⁹ Gl. J. Wichner, 164 in 213; ime kraja je napisano po nemško (Cilli oz. Windisch Graz), kot čas zapisa pa je označeno 1862 in 1876.



Gvidon Birolla: Nočni čuvaj v Skofji Loki

(Akwarel, 49 × 34,5 cm, Muzej organov za notranje zadeve SRS)

Čuvaj — rog oprtiv, leščerba v levi, helebarda v desni, murček v ušesu — stoji ob vodnjaku na Mestnem trgu; v ozadju prazna stojnica, Homanova in druge hiše, ščip in zvezde na polnočnem nebu (licentia artistica)

tem ko se pred kadencó spusti postopno navzdol. Primer iz Litije se začne recitativno in se šele v zadnjih dveh verzih razpoje. Za klic iz Podsrede pa je značilno izrazito gibanje navzdol, najprej po tonih trizvoka, nato v sekundnih postopih.

Pri tistih primerih, ki imajo za vsako uro drugačno besedilo in ponavadi še refren, je seveda tudi melodija ustrezno daljša, sestavljena iz več fraz. Značilno je, da se prva fraza večinoma ponovi in nastopi nova motiva v naslednjih dveh (AABC). Refren se poje na ponovitev melodije, bodisi brez spremembe ali variirano. V enem primeru (iz Šutne) je melodija sestavljena samo iz dveh fraz, ki se štirikrat ponovita, a je druga fraza vselej malo spremenjena. Že iz tega, da so te melodije bolj široko razpete in jih sestavljajo večji skoki, še bolj pa iz njih zgradbe sklepamo, da spadajo v mlajšo plast izročila. Izsledki glasbene in tekstovne analize se torej dopolnjujejo. Pojoča napoved ure in enokitični klic sta očitno starejša od pesmi. Vprašanje izvira in morebitnih zvez z enakim izročilom v drugih deželah mora ostati odprto, dokler ne bo zbranega kaj več gradiva. Mogoče se bo potem pokazalo, ali ni bila morda čuvajem dana predloga za pesem, hkrati z uvedbo nočne straže, ki ponekod ni starejša od konca 19. stoletja.²¹

²¹ Fr. Bernik, *Zgodovina fare Domžale, 1923*, 353, poroča, da je županstvo l. 1893 vpeljalo nočno stražo »v pomirjenje ljudi«, ki so jih preplašili pogosti požari tistega časa. Stražila naj bi vsako noč po dva moža.

Zusammenfassung

DAS NACHTWÄCHTERLIED IM SLOWENISCHEN RAUM

Die Nachtwache als besondere Dienstleistung war in vielen slowenischen Dörfern etwa bis zum ersten Weltkrieg üblich, in den Städten erlosch der Brauch schon früher. Über die Anfänge bzw. das Alter dieses Brauches in Slowenien kann noch nichts genaues gesagt werden, weil die bisher gesammelten Angaben sehr spärlich sind. Nur für die Stadt Ljubljana weiß man mit Sicherheit, daß der Nachtwächter schon im Mittelalter zu den städtischen Angestellten gehörte und in Novo mesto ist er für das 18. Jh. belegt. Für gewöhnlich wurde er von der Dorfgemeinde bezahlt, in einigen Dörfern aber besorgten die Nachtwache die männlichen Bewohner selbst, wechselnd nach bestimmter Reihenfolge. Zu den Dienstzeichen des Nachtwächters gehörten eine Hellebarde oder Lanze oder nur ein eiserner Stab und die Laterne. Die Wache begann am Abend und dauerte bis zum Morgengrauen. Der Wächter mußte im Orte auf und ab gehen und sich jede Stunde melden, zum Zeichen, daß er wach sei. Die Meldung erfolgte durch das Ausrufen der Stundenzahl, durch eine bestimmte einstrophige Rufformel oder durch das Singen je einer Strophe vom ortsüblichen Nachtwächterlied. Nur in einem Ort hat der Nachtwächter vor dem Stundenruf auf ein Tierhorn geblasen.

Das Nachtwächterlied hat zum Inhalt verschiedene Warnungen vor Unannehmlichkeiten oder Unglücksfällen, besonders vor dem Feuer. Das Ausrufen der Stunden und die einstrophige Rufformel sind älter als das Lied. Davon zeugt sowohl die melodische Struktur (oligotone Melodien, Pentatonismen) als auch die Ähnlichkeit mit der mittelalterlichen deutschen Rufformel des Nachtwächters. Etwas Bestimmtes läßt sich über die Quelle und evtl. Beziehungen zu anderen Völkern noch nicht sagen. Das Übereinstimmen der slowenischen Texte läßt vermuten, daß diese nicht der schöpferischen Ausfindigkeit der Nachtwächter überlassen wurden. Im Bezug darauf, daß zur Zeit der josephinischen Reformen eine Revision der deutschsprachigen Texte verlangt wurde, wäre nicht unmöglich, daß damals ein Musterbeispiel eingeführt wurde bzw. daß sich die Wächter daran ein Beispiel genommen haben.

SVETOKRIŠKEMU NA ROB

Lino Legiša
Ljubljana

Bral sem, da so dali z vrsto pesnikov tudi starega Svetokriškega v računalnik. Ta naj bi dognal, ali sodi v leposlovje. Odgovor ni bil najbolj ugoden. Ne vem, koliko so pri tem upoštevali različno jezikovno obliko in pridigarsko konvencijo, ki se je že nemalo odmaknila od novejšega izražanja. Pa tudi, če bi se ozirali predvsem na okvire s ponazorilnimi zgledi, ne bi smeli mimo dejstva, da je ta pisana beseda napotilo za govornjeno, ko pridigar z glasom, s premori, s kretnjami oživi povedano, če ga že ne prosto razveže, posebno pri zgodbicah. Te so danes najbolj živi del pridig in zagotavljajo Svetokriškemu odmev, kakršnega zbudi med občinstvom malokateri znan pisatelj. Človek dobi tu kratko, zgoščeno, najrajši spodbudno veselo rešitev za resne in včasih hudo življenjske zaplete ali zadoščenje za umike in poraze. Zraven tega pa je »prilika« postavljena v položaj, ki je domač — dostikrat je videti zajeta iz stare skušnje. Zato je razumljivo, če najdemo podobne v ljudskem izročilu.

Svetokriški pravi večkrat, da je zgled, ki ga navaja, bral, in nekaterim se že dá najti vir. Lahko bi ga zapisali na rob pridige, kakor je to delal pri latinskih navedkih. Če tega ni napravil, je bilo zastran posvetnega značaja takih ponazoril, ki jih je poleg tega lahko tudi prosto obravnaval in iz svojega dopolnjeval.

V nekdam precej znani zbirki Ezopovih in drugih zgodbic je iz Lavrencija Abstemija pripoved o ženi, ki je natepla moža, ker je slabo varoval piščance. Latinski vir govori o moški ženi, ki je pošteno natolkla svojega neodločnega in omejenega moža, ker mu je jastreb odnesel eno od piščet, katera mu je ob odhodu izročila v varstvo. Zato je drugič, ko žene spet ni bilo doma, vsa piščeta zvezal z eno vrstico, da bi katerega ne odnesel vražji ptič, in bolj pazil. Jastreb pa je nepričakovano planil, zagrabil s kremplji eno, da bi ga ukradel, in odletel v prostranstvo z vsemi. Nesrečni mož, ki si je zapomnil, kako ga je žena natepla zaradi enega, se je zbal še hujšega. Rajši bi umrl, kakor znova čutil njeno jezo. Žena je imela v lončeni posodi spravljениh nekaj fig, vloženi z medom in dišavami. Posvarila je zmešanega, pa tudi

požrešnega moža, da ne bi kaj tega jedel, ker je v loncu strup, ki hitro deluje. Mož je želel umreti in je pojedel vse fige, češ da je to najboljša pot, da tako ubeži pred ženino jezo. Ko se ta vrne in vidi, da je jastreb odnesel vsa piščeta, pograbi velikansko palico, odločena, da nabije slabega varuha piščet. Nespametni mož pa ji reče: »Nikar me ne tepi, saj bom zdaj zdaj (iam iam) umrl. Zakaj pojedel sem ves strup iz lonca, da bi s kaznijo opral greh.« Tedaj se je žena zakrohotala in možu odpustila, ker ji je za slabo varstvo piščet dal drugačno zadoščenje.¹

Kar pripoveduje Svetokriški v tretji knjigi, se v zgodbeni snovi ne loči. Da jo je imel odtod, priča še posebej začetek, kjer srečamo podobne pridevke (»preprostiga inu malu vredniga moža«), predvsem pa enake moževe besede pred koncem (»zakaj zdaj zdaj bom umrl«). Vendar se je naš pisatelj že skrajša odmaknil od stiliziranega anekdotnega poročila. S čutom ljudskega pripovednika je začel oblagati ogrodje, realistično psihološko utemeljevati zasnovo, širiti predstavo s pogledom v bolj določeno okolico in časovno razmerje, pri vsem pa prepustil besedi, da je prosto tekla po domači in hkrati baročni rabi. Tako je pripomnil, da je žena pri takem možu morala vse opraviti, saj on ni bil za drugo kakor za »jejsti inu za spati«. S tem se dá bolj razumeti njegova smola. V širjenje pripovedi sodi omemba, da ga je zato večkrat kregala in tepla. Ko se loti prave zgodbe, jo začne po domačem vzorcu: »En dan ona je imela od hiše pojti,« potem pove v sedanjiku, kako priporoči možu piščeta, nadaljuje začasno v preteklem, kako jih je »varval en čas, ali k zadnemu zaspi v eni sencí. V tem prleti jastrop inu eno odnese«. Spet je dopolnjeno, kako žena kliče moža, pa ga najde v sencí, kako ga »otepe inu omlati«, še naprej, da je bil lonec na polici, da je bil v njem med, ker ga je sama rada jedla. Zdaj je mož že »siromak«, saj zasluži s svojo nerodnostjo sočutje. Ko se mu drugič zgodi nesreča, navede njegovo sklepanje, da ga bo, če je bila že prvič taka, zdaj ubila, zato je boljše, da si zavda. Zato je iz prepovedanega lonca, dokler je kaj notri, si pravi, da ga bo zdaj zdaj konec, se položi na posteljo, da bo vsaj na svoji postelji umrl. In tam ga najde žena raztegnjenega, popade debelo palico in pravi: »Ah, leni tat, z le-to bom tebe mlatila, dokler te bom ubila«. V primeri s to domačo pozitivitvijo je sam sklep manj prešeren od predloge, ker pravi, da si žena zaman razbija glavo, kadar mož noče dobrega, in da pomaga samo ljuba potrežljivost.²

Morda je dobil Svetokriški snov kar od Abstemija, pri katerem je bila, kakor navaja literatura, tudi zgodba o drozgih,³ nam dostopna iz drugega vira (Democritus ridens). Ta pripoveduje na kratko o ženi, ki je pripravila možu za večerjo dva drozga, rekla pa, da sta kosa, kar je moža razdražilo, da jo je oklofotal. Čez teden omeni žena svoje kose, o katerih pa pravi mož, da so drozgi. Ker pa ona kar naprej trdi, da so bili kosi, mora mož obhajati

¹ Aesopi Phrygii et aliorum fabulae. Nürnberg 1583, 162–163.

² Sacrum promptuarium III, Ljubljana 1696, 63–64; M. Rupel, Sacrum promptuarium Janeza Svetokriškega. Ljubljana 1937, 67.

³ J. Dunlop, Geschichte der Prosadichtung, v nemškem prevodu Felixa Liebrechta, Berlin 1857, 516: Abstemii Fabulae p. 587 ed. Noveleti 1660: de muliere ob turdos verberata. Knjige tu ni pri roki, bi bila pa zanimiva primerjava z delom slovenskega pridigarja.

sedmino s tem, da jo znova natepe in namlati, pa tudi tako prepír ni končan. Ob letu žena oponse možu, da je bila zastran tistih prekletih kosov lani tepena, in ko ji mož odgovori, da zastran drozgov, ona pa vpíje, da zastran kosov, se mož ne more zadržati, da ne bi obletnice slavil tako, da jo spet pošteno pretepe. Pa tudi tako je ni mogel prisiliti do priznanja, da so bili drozgi.⁴

Temeljno zgodbo je Svetokriški ohranil, jo je pa pripovedno razgibal, in sicer ne samo z dialogom, pri katerem je zraven tega nakazano, da se dá še širiti (& c; Ja, ja, ja, de so kusi & c). V slovenski pridigi je rečeno, da prinese mož domov dvanajst drozgov in naroči ženi, naj jih pripravi za kosilo. Ona začne takoj po svoje, da so kosi, on nji živo nazaj, da je slepa, ker ne loči enih od drugih, ona še bolj ostro, da je obnorel, če tako trdi. Mož se ne mara prepírati, zato ji pravi, naj bojo, kar hočejo, samo naj jih dobro speče, in se pobere proč. Ko sedeta k mizi in začneta jesti, ona išče prepíra, ker govori, kako so dobro pečeni ti kosi, in tako naprej. Ne posluša moža, ki ji pravi, naj molči, mu odgovarja, tako da jo oklofuta in se spravi iz hiše. Čez leto ga žena spomni, kaj ji je napravil zastran tistih kosov, pa se začneta prepírati in jo še bolj oklofuta. Tu pa se prepír razmahne čez okvir v predlogi, zakaj pridiga govori, kako začne ona na ves glas vpiti, da privabi v hišo bližnjega čevljarja. Kar ta zve od gospoda, pove svoji ženi, ta pa se postavi na njeno stran in se spustita v prerekanje, dokler se on ne razjezi »inu popade za šobo ter ženo začne ometat inu goslat«. Ljudje, ki grejo mimo, vidijo ta boj, vprašajo, za kaj gre, to se razglasi po mestu, ženske dajo nji prav, možje pa njemu, tako da se vzdigne povsod prepír.⁵ Temeljni del je res bolj živo oblikovan, o čemer pričča pripovedni sedanjik in naraven neposredni govor s kar se dá kratkimi napovedmi. Vendar ima tudi dopolnitev svoj mik, ker kaže na zagon, ki ga je izzvala zabavna ponazoritev, ta pa se je moral izživeti v burki velikega obsega.

Na tako ustvarjalno dopolnjevanje naletimo tudi pri krajšem anekdotnem zgledu, kakršen je šala iz Florentinca Poggia Bracciolinija.⁶ To je znan dovtip o možu, ki se mu je žena utopila in je šel proti vodi, da bi jo našel. Ko se mu je nekdo čudil, kako da je ne išče po vodi navzdol, je ta odgovoril: Tako je ne bo mogoče najti, zakaj dokler je živela, je bila težka in trmasta in drugačna od navad drugih. Tako bo tudi po smrti šla proti toku.⁷ Svetokriški spet obdela po domačem vzorcu in po svoje, ker začne, kako mož »en dan damu pride vus moker«, ukaže ženi, naj zaneti ogenj, da bi se posušil, ona pa po svoji navadi drugače. Popade škaf, srdita teče k potoku, se zadene ob kamen in štrbunkne v vodo. Ljudje začnejo vpiti. Mož teče gledat, kaj to vpitje pomeni, zve za ženino nesrečo in začne teči

⁴ (Peter Johann Lange), *Democritus ridens*, Amsterdam 1655, 121.

⁵ *Sacrum promptuarium* III 62; M. Rupel, o. d. 65–66.

⁶ Poggius-Poggio Bracciolini; njegove Facecije so izšle prvič okoli 1452.

⁷ Pri Braccioliniju je ta zgodba s številko 60; prim. *Die Facezien des Poggio Fiorentino*, na nemško prevedel Hanns Floerke, literarnozgodovinski dodatek Albert Wesselski, München 1906. Iz teh latinskih facecij ima zgodbo prej omenjena zbirka Aesopi Phrygii fabulae na str. 253. Snov je porabil La-fontaine za svojo sentenčno *La femme noyée* (Fable III, 16).

proti zvirku. Ko mu ljudje pravijo, da jo voda dol nese, jim odgovori, da je žena vajena vse napak storiti, torej gre gotovo proti vodi.⁸

Taka kratka je tudi o Sokratovi hudi ženi in njeni plohi. Latinska govori, kako ga je z žaljivimi besedami in kričanjem vrgla iz hiše, pa je mirno posedel pred vrati, dokler ni minila besedna nevihta. Ko je Ksantipa videla, da mož ni preveč prizadet, je šla v spalnico, pograbila nočno posodo in zlila vso tekočino na zdolaj sedečega. Mimoidoči so se čudili ženini nesramnosti, Sokrat pa jim je odgovoril: »Ni čuda, če se tudi zlije, ko je grmelo.«⁹

Svetokriški pokaže s Sokratom moža zgledne potrpežljivosti, saj ni rekel, kakor pove po svoje, togotni ženi nobene hude besede, ampak je vse s smehom prenesel. Če pa je ni mogel z dobro besedo potolažiti, se je pobral iz hiše. Ko ga ona polije, »Sokrates gori pogleda ter s smehom k ženi reče: ‚Moja Cantipa, jest sem dobru vejdil, de po takošnem strašnem grmejnem se bo dež ulil, ali dobru zame, de nej toče.‘«¹⁰ Vsebina se ni spremenila, kakor pa je tu povedana, dokazuje, da je zgovorni kapucinski pridigar premoagal prijeten dar za neposredno, živo obnavljanje.

V facecijah Henrika Bebla, izdanih prvič 1508, je skopa pripoved o ženski, doma tam pri Innsbrucku, ki je na pogrebu svojega moža vpila, da jo je moral njen delavec peljati stran. Tožila je, da nima človeka, ki bi ji pomagal v gostilni. Delavec ji je dejal, da bi jo vzel, ona pa, da je ponudba prišla prekasno, ker je že obljubila roko drugemu.¹¹ Zapis ohranja še krajevno ozadje anekdote. Ni rečeno, da bi jo bil moral Lionelli prevzeti prav odtod, ne glede na to, da je tako blago krožilo tudi ustno. Kar je bolj pomembno, je domačnost, živa, lahko rečemo ustvarjalna nazornost, ki jo je pokazala njegova različica v tretji knjigi. Ta namreč govori o gospe, »katera milu se je jokala nad truplam svojiga mrtviga gospuda. Pride le-to troštati en mlađ, ledih gospud inu dokler je djala, de nihdar taku dobriga moža ne bo več ušafala, on pravi: ‚Če hočete mene vzeti, vam oblubem, de vam bom dober kakor ta prvi.‘ Ona ga lubeznivu pogleda ter zdihne, rekoč: ‚Ah gospud! Zakaj nejste poprej prišel, zakaj včerej sem enimu drugimu obljubila inu se troštati, de jutre bo ohcet. Ali kadar bi le-ta umrl, vam dam besedo, de vas bom vzela.‘«¹²

V razvnetosti, ki jo je prinesla taka hvaležna snov, je tu pridružil nov zgled vdovske nepočakljivosti, prav tako poživljen z dialogom, ki se kakor vsa pripoved drži na robu resničnosti. Ves čas čutiš zadaj bolj dražljivo hudomušnost ko posmehljivost, to pa otopi drastični izpeljavi ostrino. Pripoveduje namreč o vdovi, ki se pri moževem grobu od obupa valja po tleh in si puli lase. Vojak, ki straži obešenca, se zboji, da bi si vzela življenje, jo vzdigne, tolaži, pa mu ona ugovarja, češ da je nobeden ne bo hotel imeti. Vojak ji pravi, da vendar še ni tako stara in grda, da bi je kdo ne vzel, kar ona z olajšanjem sprejme in se kar na grobu mrtvega moža zavežeta. Pelje jo v gostilno, sta celo noč dobre volje. Zjutraj reče vojak, da mora stražit obešenega,

⁸ Sacrum promptuarium II, Benetke 1695, 172; M. Rupel, o. d. 173.

⁹ Democritus ridens, 29.

¹⁰ Sacrum promptuarium III, 60; M. Rupel, o. d. 74.

¹¹ Genrik Bebel, Facetii — Genricus Bebelius, Facetiae. Akademija nauk SSSR, Moskva 1970, 108.

¹² Sacrum promptuarium III 69; M. Rupel, o. d. 71.

pa so mu ga ponoči ukrali. Ustraši se, da bo kaznovan, teče k ženi, pa ga ta potolaži, češ da bosta skopala njenega rajnkega in ga obesila na vislice, ljudje pa bojo mislili, da je pravi. Tako tudi napravita in žena pomaga obesiti prejšnjega moža.¹³

To je motiv efeške vdove, zapisan v 111. in 112. poglavju Petronijevega Satirikona. Tam je okvirna pripoved o krepotni vdovi, ki je noč in dan jokala v podzemeljski grobnici ob mrtvem možu, si pulila lase in ni hotela jesti. Cesarski namestnik je tam blizu dal križati nekaj razbojnikov. Vojak, ki jih je stražil, je opazil svetlobo in slišal tarnanje, pa je vstopil. Prelepa žena ga je prevzela, ni je pa mogel pregovoriti, da bi kaj zaužila, medtem ko je služabnica popustila. Skupaj sta ji govorila o nespameti takega ugonabljanja sebe in premagala njeno trmo. S sitostjo so prišle skušnjave in sta se zaprla v grobnico. Medtem pa so starši enega križanih izrabili priložnost, ga odnesli in pokopali. Vojak se je zbal sodbe, se hotel usmrtiti, gospa pa ni marala novega mrliča. Naročila mu je, naj moževo truplo pribije na križ. Ljudstvo se je drugi dan čudilo, kako je »mrtvec zlezel nazaj«.¹⁴

Motiv je doživel pri srednjeveških in kasnejših pisateljih številne priredbe. Ta pri Svetokriškem bi se skladala z obrisi, kakor jih nakazujejo različice, ki govorijo o navadnem grobu in enem obešencu.¹⁵ Tudi v primerjavi z drugimi zgledi bi, mislim, dobili potrdilo o ustvarjalnem deležu našega govornika. Znal je zgodbo podomačiti tako z okoljem kakor z besedo in jo mojstrsko odsekati brez komentarja, saj ji ga spričo smeha med občinstvom ni bilo treba.

Vredno bi bilo pogledati še po knjižnicah zunaj, kjer je več starih tiskov in ponatisov, in dognati bolj določno, iz katerih virov je Svetokriški zajemal,¹⁶ predvsem pa, kako je znal po svoje učiti, še rajši pa vedriti.

¹³ Sacrum promptuarium III 69–70; M. Rupel, o. d. 71–72.

¹⁴ Gaius Petronius Arbitrator, Satirikon, prevedel Primož Simoniti, Ljubljana 1973, 126–129.

¹⁵ Prim. J. Dunlop, F. Liebrecht, o. d. 41, 464; Stith Thompson, Motif-Index of Folk Literature, 1958, K 2213.1. Med dostopno literaturo je v italijanskem Novellinu, natisnjem prvič 1525, po latinskem zgledu pripravljena 59. novelica z nekaj drugačnimi okoliščinami, med drugim z zobom, ki ga izdere žena mrliču, da bi bil podoben ukradenemu obešencu; prim. Le cento novelle antiche, ur. Letterio di Francia, Torino 1930, 93–95. — Precej blizu Petronijevi zgodbi je kasnejša Zoisova verzna obdelava; prim. A. Gspan, Slavistična revija 1969, št. 2, 160 sl. in Cvetnik slovenske vezane besede, Ljubljana 1978, 249–253, 306–307.

¹⁶ Pri nas je bila npr. znana zbirka Schimpf und Ernst Johanneses Paulija, v izdaji iz 1556 je danes v Narodni in univerzitetni knjižnici pogrešana. Tam je bilo nekaj Svetokriškemu bližnjih zgledov, med njimi različica o menihu, ki se je zamaknil v božjo tičico in tako spoznal, kako hitro teče večnost; prim. zadnjo zgodnico v drobni reklamki iz 1877 in tisto v Sacrum promptuarium II 87–88, M. Rupel, o. d. 172. Znana šala o ženi, ki še potopljena s prsti nad vodo striže travo, je bila zapisana med drugim v starofrancoski fabliau »du Pré tondu«; prim. J. Dunlop, F. Liebrecht, o. d. 516; S. Thompson, Motif-Index T 255.1 (tip 1365B v Aarne-Thompson). Pri Svetokriškem je gotovo samostojno prenesena v gosposko mestno okolje — Sacrum promptuarium III 67; M. Rupel, o. d. 69.

Zusammenfassung

DEM SVETOKRIŠKI AUF DEN RAND GESCHRIEBEN

Der Barockprediger und Kapuziner Janez Svetokriški, dem eigentlichen Namen nach Tobija Lionelli, gab in den Jahren 1692—1707 fünf Bücher slowenischer Predigten unter dem Namen »Sacrum promptuarium« heraus. Die Predigten sind irgendwie auch heute noch fesselnd, besonders in den Betrachtungsbeispielen, die man noch heutzutage wie anekdotenhafte Volksgeschichten liest. Darunter ist das Motiv des gebieterischen Weibes, das den Mann schlägt, weil er nicht auf die Küchlein aufgepaßt hatte; das Motiv eines zänkischen Weibes, das den Mann verprügelt, weil er behauptet, sie hätte Amseln und nicht Drosseln gebraten, und noch das Motiv eines Weibes, das alles anders tut, als es nötig wäre, und welches, als es im Bach ertrinkt, vom Wasser bestimmt gegen den Strom getrieben wird; dann ist noch das Motiv des Sokrates da, der geduldig die Redeflut und andres mehr erträgt; das Motiv der beim Begräbnis weinenden Witwe, die die angebotene Hand abschlägt, weil sie schon einem anderen das Wort gegeben hat, und noch das Motiv einer anderen untröstlichen Witwe, die sich am Grabe ihres Mannes mit einem Soldaten verbindet und ihm hilft, sich einer Strafe zu entziehen, indem sie ihm behilflich ist, ihren früheren Mann an einen Galgen aufzuhängen. Die Geschichten werden mit Beispielen aus den Sammlungen Aesopi Phrygii et aliorum fabulae, Democritus ridens des Paters Johann Lange, Facetiae von Poggio Bracciolini, H. Bebels, weiters mit der Aufzeichnung bei G. Petronius und mit dem Novellino verglichen. Der Vergleich zeigt, wie der slowenische Prediger im Volkston die Erzählung schöpferisch zu erweitern, sie zu beleben und ihre Schalkhaftigkeit zu steigern wußte.

O DIALEKTIČNO MEŠANIH BESEDILIH LJUDSKIH PESMI

Rado L. Lencek
New York

Danes vemo, da so folklorna pesemska besedila po ritmu in meri, po stilu in jeziku sicer vezana, da pa se pri prehajanju iz dialektov v dialekt istega jezika spreminjajo v skladu z normami govora posameznega dialektov. Prav tako je danes znano, da zapisov folklornih pesemskih besedil ne gre jemati za jezikovno čisto dialektološko gradivo. Manj je znano, da je bil Jan Baudouin de Courtenay tisti, ki je prvi jasno postavil to spoznanje v lingvistiki, in še manj, da mu je to spoznanje zrastle ob zapisovanju folklornega gradiva v slovenskih dialektih. Prvi namen sledečega članka je opozoriti na to dejstvo; drugi — pokazati, kje in kako jezik zapisov ljudskih pesmi vendarle lahko dokumentira folklorne zapise. Primer, ob katerem bi hoteli to pokazati, je sam po sebi dokumentaren: tekst ljudske pesmi o Kralju Matjažu in Alenčici iz zbirke zapisov Baudouina de Courtenaya, ki ga tukaj objavljamo, doslej še ni bil registriran v slovenskem tisku.

1.0 Gre za novo inačico pripovedne pesmi »Kralj Matjaž reši svojo ugrabljeno ženo«,¹ pred nedavnim odkrito v ostalini Baudouina de Courte-

¹ Ljudska pripovedna pesem »Kralj Matjaž reši svojo ugrabljeno ženo« je v slovenskem izročilu poznana v petih inačicah in dveh odlomkih (Kumer 1970: 18–26; Strekelj 1895–1898: 3–24). Poleg tega sta dve neslovenski inačici posredno povezani s slovenskim izročilom; ena je štokavska, zapisana v Poljanski dolini v Beli Krajini (Kumer 1970: 379–380; Strekelj 1895–1898: 21–22), druga je kajkavska iz Koprivnice v Podravini (Strekelj 1895–1898: 89–90); v prvi svojo ugrabljeno ženo reši Kralj Matjaž, v drugi Kraljevič Marko. Štokavski tekst predstavlja lep primer ekspanzije slovenske ali vsaj kajkavsko-slovenske pripovedne tematike v srbskohrvatsko ljudsko izročilo. Tematika sama pa je seveda mednarodna in vseh devet inačic verjetno spada k njenemu zahodnoevropskemu prototipu, ki ga najlepše predstavlja piemontska *canzone* »Il Moro Saracino« (Graffenauer 1951: 192–199).

Slovenske inačice te pesmi so bile zapisane v prvi polovici devetnajstega stoletja. Po geografski razpredelitvi spadajo v dve področji: Koroško (4 teksti) z Gorenjsko (1 tekst) na severozahodu in Belo Krajino (2 teksta) na jugozahodu

naya, ki se hrani v arhivih Akademije Nauk SSSR v Leningradu. Tekst je del še neobjavljene Baudouiniane: *Fond 102, Opis 1, No. 15, Materialy dlja južnoslavjanskej dialektologii i etnografii, IX Obrazcy slovinskih govorov*. Pesem je vzeta iz zbirke narodopisnega gradiva, ki ga je Baudouinu poslal Miha Vuga, študent osmega razreda gimnazije v Gorici. V sekciji 15, ki obsega stoenaest strani, se Vugova zbirka nahaja na straneh 55 do 86; kolekcija je označena z Vugovo roko: »Miha Vuga, osmošolec na goriški gimnaziji iz Solkana.« Zbirka je bila verjetno končana leta 1872 (T o l s t o j 1960: 80). Tekst naše pripovedne pesmi je na straneh 70, 70 a in 71. Ponatiskujemo ga tukaj z vsem gradivom, kot se nahaja v izvorniku (kar je dodanega, je postavljeno v oglate oklepaje):²

[stran 70]

- | | |
|--------------------------------------|-----------|
| [1] Kral(j) Matjaš sь je oženiu | |
| [2] Uzeu je Lenjkanco Stьrviš | s Tьrv'iš |
| [3] An sám večer je pьr nji spau | |
| [4] Še tist večer le do pólnoči | do púnoči |
| [5] Pьršli so Turki s silnuo uojskuo | wьjskuo |
| [6] Uzei so mu Lenčico | |

[stran 70 a]

- | | |
|--|------------------|
| [7] Kralj Matjáš kьdьr se pьrbudí | |
| [8] (Siede) na kuonjčka rúsiga | S'éde |
| [9] Kjer pride kjé | |
| [10] Kjer z Lénka raje jé | (reigentanzen) |
| [11] Praša, kúlki pьr wás ьn ráje ueljá | (vьl'á) wьl'á |
| [12] Pьr nas raji | |
| [13] olle dráji | |
| [14] sь povielí* tolarjéu | *pov'ielí = beli |
| [15] ьn po rúsih cikínu | |
| [16] Králj Matjáš siégne uaržat | šéyně |
| [17] Uzáme uьn ьn tóler biьu | |
| [18] ьr na mízo ga potóči | |
| [19] Pret víšim cáгьm obstojí | |
| [20] Ta víš póléda tóler tá | |
| [21] Uidi da je Králja Matjažá | |
| [22] Al na biéste, da sьm jest tьjst | |
| [23] Ktéri sьm učeri králja Matjáža ubou | |
| [24] Mi ti vse raje šénjkamo | |
| [25] Olle ráji, dókler češ | |

slovenskega jezikovnega ozemlja. Jezikovno besedila predstavljajo koroški (ziljski, rožanski, kanalski govor), gorenjski in belokranjski dialekt. Teksta dveh juczahodnih inačic je močno popravljaj Stanko Vraz. Nekaj ohranjenih prvotnih vrstic obeh tekstov lepo kaže, kako daleč je Vraz »izboljševal« tekste ljudske tradicije.

² Besedilo objavljamo z dovoljenjem Sovjetske Akademije znanosti v Leningradu. Raziskovanje v Baudouinovskem arhivu sta avtorju omogočila ameriška ACLS in sovjetska AN SSSR, za kar se avtor obema institucijama najtoplejše zahvaljuje.

- [26] Le škú^hde, nam ú^har
 [27] Kjer je še^hu raje z Lénj^hkica
 [28] olé otkú^ht si ti damá

[stran 71]

- [29] Kralj Matjá^hš s^hézne ú^haržat
 [30] Uzame ú^hln ta pírsten zlat

- [31] Ker sta *γ*a p^hr porú^hcji mi^hla
 [32] Kar siedem na kuonjčka (konička) rusiga
 [33] P^hršla je h njemu Lenčica
 [34] Podála mu je njému vi^hbla roku^ho
 [35] Potéj^hnú ju je na kuonjčka suó
 [36] Pojte za njím, nej *γ*re za njím
 [37] Т^h č^hrni urán
 [38] Kaj je še hujši kuj zlódi sam
 [39] Okúl nu okúl se osukní
 [40] Naprej po štír nazáj po pét
 [41] Ú^hbrju jih je ysak žlah po devét
 [42] Bi ste mi uzé^hú silnó ú^hbj^hskú^ho
 [43] Jest sem ju uzé^hú le zgól roku^ho.

2.0 Tekst pesmi, kot se nahaja v Vugovem gradivu, spremljata dve kratki pripombi. Ena je pisana z Vugovo, druga z Baudouinovo roko. Vuga je zapisal: »Ta pesem je bila govorena od enga fanta bliz Terbiža (Tarvis) — torej ní solkanska.« Za besedo »fanta« stoji zvezdica, ki jo je dodal Baudouin in ki se nanaša na njegov pripis: »14 let (Jožef) Trušújevic iz guranje Trébúše, 14 let star kovač.« Iz tega »znanstvenega aparata«, ki je vse prej kot jasen, vugi mogoče izluščiti sledeče: Besedilo pesmi ni solkansko, kajti pesem je Vugi recitiral nekdo iz Trbiža v Kanalski dolini; ta nekdo je bil štirinajstletni kovač Trušujevic, doma z Gorenje Trebuše s Cerkljanskega. Gre torej za sledečo jezikovno-dialektično genealogijo teksta: pesem je doma v narečju A, a je bila zapisana v kraju, ki pripada narečju B, od nekoga, ki govori narečje C. V dialektno tako razdrobljenih področjih, kot jih predstavlja slovensko jezikovno ozemlje, take genealogije niso nič posebnega, čeprav zapisi sami predstavljajo lingvistično zanimiva, pogosto celo problematična besedila.

Teoretično problematika takih besedil obstoji v sledečem vprašanju: Koliko se besedilo nekega določenega govornega ali petega teksta pesemske tradicije jezikovno spreminja pri prenašanju iz dialekt^a v dialekt? Ali drugače: Koliko prenašalec takega teksta prilagaja jezik prvotnega besedila govornim navadam svojega dialekt^a? Ali, pogledano s strani folklorista: Ali nam zapisi vezane besede ljudskega izročila, kadar jih zapiše vesten dialektolog, lahko kaj povedo o genealogiji nekega teksta?

Znano je, da so ritem, sintaktične konstrukcije, gramatične kategorije, a še zlasti leksika nekega vezanega besedila ustnega izročila del tradicije, ki se pri prenašanju teksta zelo malo ali celo nič ne spreminjajo. Ohranjanje arhaizmov v pesemskih besedilih, tudi če jih nosilec teksta ne razume, lepo

potrjuje to opazovanje. Na drugi strani pa je pričakovati, da se to, kar je del »faktične objektivizacije« nekega besedila — in pod »objektivizacijo« razumemo posamično enkratno *performance* nekega besedila —, lahko prilagaja in spreminja v tekstu. Ko gre za prenašanje besedila iz enega dialektu v drugega, tako prilagajanje in spreminjanje sega prek saussurjanske *parole*, kajti zadeva v prvi vrsti fonemsko realizacijo besedila. Na tej ravni torej točno rekordirana besedila pesemskih folklornih tekstov pač najjasneje kažejo, kako nezanesljiv je lahko njih jezik za dialektologijo; na drugi strani pa prav taka besedila dajejo lingvistično potrdilo o prenašanju teksta iz dialektu v dialekt. V našem primeru: Fonemska analiza rekordiranega teksta nam lahko nekaj pove o tem, ali je besedilo jezikovno enotno ali ne; če ni, nam odkrije plasti govore o njegovi narečni genealogiji.

Besedilo Vugovega zapisa je povezano s tremi slovenskimi narečji: s kraškimi (Solkan), s cerkljanskimi (Gorenja Trebuša) in z govorom Kanalske doline. Vsa tri narečja predstavljajo skrajni zahodni rob slovenskega jezikovnega ozemlja, ki ga družijo nekaj skupnih potez, dasi govor vsakega treh krajev zase pripada drugi in drugačni dialektični bazi: Kras primorski, Cerkljansko rovtarski, Trbiž koroški, ki vsaka zase kažejo znatne razlike v svojih strukturah. Na ta način bi jezik besedila Vugovega zapisa utegnil kazati na štiri različne plasti: cerkljansko, dialekt zadnjega prenašalca pesmi; govor Kanalske doline ziljskega dialektu, kjer je bila pesem zapisana; kraško, kot jo poznajo v Solkanu pri Gorici, od koder je zapisovalec pesmi; in na normo literarnega jezika, kot jo najdemo v zapisu. V naslednjih odstavkih bomo poskušali določiti nekaj teh potez v tekstu, kar naj bi nam pomagalo geografsko-dialektično lokalizirati Vugovo inačico.

3.0 Najočitnejše so v besedilu posebnosti, ki odražajo pravopisno normo knjižnega jezika. Sèm, na primer, spadajo zapisi kot: *kralj* (1, 7, 16, 21, 29),³ *večer* (3, 4), *do pólnoci* (4), *na mízo* (18), *obstoji* (19), *pogléda* (20), *zlat* (30), *Lenčica* (33), *podála* (34), ki jih brez dvoma ni mogoče prišteti dialektičnim ortoepijam. Isto velja za oblike mož. spola ed. opisnega deležnika, kot na primer: *oženiu* (1), *šéu* (27), *potéjniu* (35), nasproti *ubóu* (23), *uzéu* (2, 42, 43), ki bi jih ne našli ne v ziljskem-kanalskem govoru, kjer govore *wáženo*, *šów* (R a m o v š 1924: 16; L o g a r 1971: 122), ne v cerkljanskem dialektu, kjer imajo *wáženu*, *šów ~ šu* (R a m o v š 1935: 89). Očitno je, da so te oblike zapisane po pravorečju knjižnega jezika.

3.1 Na drugi strani pa velika večina samoglasniških refleksov v našem besedilu veže V u g o v o inačico na slovenske koroške govore, kamor je nekoč spadal tudi govor Kanalske doline.

(a) Tako je, na primer, dolgi *ě* v Zilji prešel v [iə], v Cerknem v [i] ali [ie] (R a m o v š 1935: 7, 89). Zapisi kot *biĕu* (17) in *v'ĕlĕ ~ vielĕ* (14) za knjižno *bel* in *beli* merijo na ziljski govor (L o g a r 1971: 117).

(b) Za nazalni *ę* v dolgih zlogih ima cerkljanski govor ozki [iě], ziljski — široki [e] (R a m o v š 1935: 7, 89); zapisi: *uzeu* (2, 42, 43), *uzeli* (6), *s'éde*

³ Stevilke v oklepaju se nanašajo na verz besedila v 2.0. Okrajšave, ki jih bomo uporabljali, so: BdC — Baudouin de Courtenay; d. — dolina (Kanalska dolina); ed. — ednina; mest. — mestnik; moš. — moški (spol); orod. — orodnik; prim. — primerjaj; splnslov. — splošnoslovansko; tož. — tožilnik; žen. — ženski (spol).

~ *siede* (8), *potéjniu* (35), za knjižno *uzel*, *uzeli*, *sede*, *potegnîl*, vežejo naš tekst zopet z ziljskim govorom.

(c) Nasprotno pa je nazalni ϱ v končnici orod. ed. samostalnikov in pridevnikov žen. spola pod naglasom v našem tekstu — *-uo*; na primer: *s silnuo uojskuo* ~ *уѣјскуѡ* ~ *уѣјскуо* (42), *z rokuo* (43); enako v tož. ed. samostalnikov žen. spola pod naglasom: *rokuo* (34); enako v korenskih delih besed, kot na primer v: *otkuýt* (28), *pър porúci* (31), za knjižno *od kod* (splnslov. *отъ kôdĕ), *pri poroki* (prim. splnslov. *poročiti), kar bi vse prej kazalo na cerkljanski in tolminski dialekt (R a m o v š 1935: 83; O b l a k 1889: 433).

(č) Govor našega teksta pozna akanje; na primer, orod. ed.: *z Lenka* (10), *z Lénjkica* (27), kakor tudi v: *an sám* (3), *damá* (28), *víbla* (34) za knjižno: *on sam*, *doma*, *belo*. Vendar najdemo tudi: *oženiu* (1), *potóči* (18), *obstojî* (19), *poglêda* (20), *otkúyt* (28), *porúci* (31), *podála* (34), *okúl nu okúl se osukní* (39). Ti zadnji primeri seveda odražajo pravopisno normo; akanje samo po sebi pa nam ne pomaga поблиže določiti prvotno dialektno osnovo besedila, kajti najdemo ga tako v cerkljanskem govoru (R a m o v š 1935: 88) kakor v Kanalski dolini (L o g a r 1971: 119-120).

(d) Podaljšani $\bar{o} > uo$ v *kuonjčka* (8, 32, 35), ali celo *uĕ* v *skuĕde* (26), govorita bolj v prid cerkljanskega dialektu (R a m o v š 1935: 90), kajti v Kanalski dolini bi prej pričakovali $\bar{o} > \bar{o}$ (L o g a r 1971: 118).

(e) Refleksi prvotnoslovenskega podaljšanelega polglasnika, kakor tudi $r > \text{ər}$, sta v Cerknem [ϱ in or], v Zilji [ə in ər]. Prim. zapise: *Stĕrvîš* (2) za *s Tĕrbîž(a)*, *čĕrni* (37) za *črni*, *pър* (3, 11, 12, 31) za *pri*.

(f) En sam samoglasniški refleks v našem besedilu se zdi brezdvomno cerkljanski: oblika *tĕjst* (22) za *ta-isti* (R a m o v š 1935: 88), kar pa je izolirano in bi utegnilo biti čisto slučajno.

3.2 Med soglasniškimi značilnostmi našega besedila je vrsta pojavov, ki niso razločilni.

(g) Sem spadajo najprej sledovi t. i. »slovenske dialektne palatalizacije«, skupne večjemu delu koroških, severozahodnim gorenjskim, in vsem zahodnim dialektom (R a m o v š 1924: 240). Naš tekst ima *dráji* (13) za *dragi*, pa tudi *úrju* (41) za knjižno *vrgeľ*, *potéjniu* (35) za *potegnîl*. Toda tudi ta pojav je znan tako cerkljanskemu kakor govoru Kanalske doline (R a m o v š 1924: 241).

(h) Enako je z ohranitvijo $c < k$ po t. i. drugi splnslov. palatalizaciji, kot ga ima naš tekst v *pър porúci* (mest. ed., 31) za knjižno *pri poroki*. Izoglose tega pojava povezujejo večji del koroških in zahodnih dialektov (R a m o v š 1924: 290-291); pojav je zopet skupen cerkljanskemu in kanalskemu dialektu; prim. *q pórĕce* v rožanskem govoru (R a m o v š 1935: 6).

(i) Podobno je s sledovi spirantizacije $g > \gamma$, kot jih najdemo v našem tekstu v primerih: *s'eyne* in *siegne* (16), *ýór* (18), za *gor*, *ya* (31) za *ga*, *ýre* (36), za *gre*. Ta pojav je skupen vsem dialektom na zahodnem robu slovenskega ozemlja, vključno cerkljanskemu govoru in govoru Kanalske doline; ne poznajo ga pa ostali koroški govori (R a m o v š 1924: 10; B d C 1884: 389; L o g a r 1971). Toda v našem zapisu najdemo tudi *rúsiga* (8, 32), *ga* (18), *poglêda* (20), ki pač ne morejo biti več kot pravopisne navade zapisovalčeve roke.

(j) Vendar je med soglasniškimi značilnostmi našega besedila en pojav, ki jasno opredeljuje izvor teksta. Gre za prehod $v > b$. Kot je znano (Ramovš 1924: 158-159), ta prehod, značilen za Ziljsko dolino, obsoške govore in tolminski dialekt, ni poznan v cerkljanskem govoru, a je značilen za dialekt Kanalske doline (Logar 1971). V tekstu imamo: *bíeste* (22) za *vieste*, *višla* (34) za *biela*, *povieli* (14) za *po bieli*, *bi* (42) za *vi*, dasi enkrat tudi *bišu* (17) za knjižno *bel*.

(k) Nasprotno, v zapisih s *Trv'iš* (2), *pov'ibli* (14), ki jih v rokopisu najdemo dodane na robu ustrezajočih vrstic, ne smemo videti več kot sledove hiperkorektnega notiranja izreke nekoga, ki je iz svojega domačega dialekt poznal ta pojav. Kot je znano, je *-vi > -v'i* sprememba značilna za cerkljanski govor (Ramovš 1935: 91).

3.3 Že tak povrhnostni pogled na najočitnejše fonemske značilnosti besedila Vugovega zapisa nakazuje geografsko-dialektično lokalizacijo inčice »Kralja Matjaža in Alenčice«, ki je očitno v nasprotju z našim pričakovanjem. Po Baudouinovem pričevanju je Vuga pesem zapisal po narekovanju štirinajstletnega fanta, doma s Cerkljanskega. Iz tega podatka bi sledilo, da je pesem cerkljanska. Toda naša analiza pesmi govori drugače.

	Kanalska dolina	Cerkno		Kanalska dolina	Cerkno
(a) \bar{e}	+	—	(f) $t\bar{e}jst$		+
(b) \bar{e}	+	—	(g) $g > j$	+	+
(c) \bar{v}		+	(h) $k > c$	+	+
(č) akanje	+	+	(i) $g > \gamma$	+	+
(d) $\bar{o} > \bar{u}\bar{o}$		+	(j) $v > b$	+	—
(e) $a, r > \bar{a}r$	+	—	(k) $vi > v'i$		+

Razpredelnica A

Od dvanajstih fonemskih značilnosti, ki so dane v Razpredelnici A, štiri (č, g, h, i) ne povedo ničesar, ker so skupne cerkljanskemu in kanalskemu narečju. Od ostalih osem jih je polovica za Cerkno (c, d, f, k), polovica za Kanalsko dolino (a, b, e, j). Toda ko vzamemo v poštev, da niti ena od štirih cerkljanskih potez ni niti frekvenčno pomembna (c, d) niti centralna (k, f), ni težko zaključiti, da je besedilo nove variante Kralja Matjaža prišteti koroški in ne rovtarski kulturni tradiciji. Podrobnejša primerjava besedila z inačico iste balade, ki jo je v 1840-ih zapisal Matija Majar v Ukvah ali Žabnicah v Kanalski dolini (Štrekelj 1895-1898: 26-30; Kumer 1970: 19-20), bi samo potrdila tak sklep, kar bi bistveno dopolnilo nepopolno in dvoumno sporočilo o zapisu pesmi v Baudouinovskem gradivu.

*

Opozorilo na dialektično mešana besedila ljudskih pesmi je ob samem začetku svojih stikov s slovenskimi dialekti prvi znanstveno formuliral Jan Baudouin de Courtenay. Bilo je to na njegovi prvi ekspediciji v slovenske dežele leta 1872-1873, o čemer je pisal v poročilu o svojem potovanju med »Slovane severne Italije« (BdC 1876-77: 27-28). Do tega spoznanja je prišel kot dialektolog, ne kot folklorist, v času, ko se je dialektologija v lingvistiki komaj porajala. In poudariti je treba, da so njegova spoznanja zorela najprej in predvsem iz čisto lingvističnega zanimanja za neliterarne dialekte kot take, v katero sta ga, predno so jih »odkrili« neogramatiki, vodila V. I. Sreznevskij in G. I. Ascoli; a nato in ne najmanj — iz lastnega opazovanja interferenčnih pojavov v govorih Beneške Slovenije in Režije, in iz iskanja teoretičnih osnov svojemu konceptu mešanih dialektov.

Literatura

- J. Baudouin de Courtenay, 1876-77, Otčety komandirovannogo Ministerstvom narodnogo prosvješčenija za granicu z učenoju cel'ju I. A. Boduèna-de-Kurtenè o zanjatijax po jazykovedeniju v tečenie 1872 i 1873 gg. Vypusk I-II. Kazan' — Varšava — Peterburg.
- J. Baudouin de Courtenay, 1884, Der Dialekt von Cirkno (Kirchheim). Archiv für slavische Philologie, 7: 386-404; 575-590. Berlin.
- J. Baudouin de Courtenay, 1885, Sprachproben des Dialektes von Cirkno (Kirchheim). Archiv für slavische Philologie, 8: 102-119; 274-290; 432-462. Berlin.
- I. Grafenauer, 1905, Zum Accente im Gailthalerdialekte. Archiv für slavische Philologie, 27: 195-228. Berlin.
- I. Grafenauer, 1951, Slovenske ljudske pesmi o Kralju Matjažu. Slovenski etnograf, 3-4: 189-240. Ljubljana.
- Z. Kumer & al., 1970, Slovenske ljudske pesmi. Prva knjiga. Pripovedne pesmi, 1. Uredili Zmaga Kumer, Milko Matičetov, Boris Merhar, Valens Vodušek. Ljubljana.
- Z. Kumer, 1974, Vsebinski tipi slovenskih pripovednih pesmi. Ljubljana.
- J. Logar, 1971, Dialektološke študije, XV: Govor Slovencev Kanalske doline v Italiji. Slavistična revija, 19: 113-123. Ljubljana.
- V. Oblak, 1889, Zur Geschichte der nominalen Declination im Slovenischen. Archiv für slavische Philologie, 12: 358-450. Berlin.
- F. Ramovš, 1924, Historična gramatika slovenskega jezika, 2. Konzonantizem. Ljubljana.
- F. Ramovš, 1935, Historična gramatika slovenskega jezika, 7. Dialekti. Ljubljana.
- K. Štrekelj, 1895-1898, Slovenske narodne pesmi, I. Ljubljana.
- N. I. Tolstoj, 1960, O rabotax I. A. Boduèna de Kurtenè po slovenskomu jazyku. I. A. Boduèn de Kurtenè (k 30-letiju so dnja smerti), 67-81. Moskva.

Summary

ON DIALECTALLY MIXED TEXTS OF ORAL TRADITION

Whereas the rhythm, syntactic constructions, even words of a folk song text tend not to change in the course of transmission, the »realization« of a text in performance, beyond the level of Saussure's parole, of course, — seems to be changeable. When during such a performance a dialectal boundary is crossed, the performer may or may not color the text according to the speech habits of his own dialect. The proposition argued in the article is: a phonemic analysis of a recorded text may tell us something about the dialect provenience of the text.

The proposition is tested on the text of a new variant of the Slovene ballad »Kralj Matjaž Rescues His Captive Wife«, recorded by one of Jan Baudouin de Courtenay's informants. A cursory analysis of the language of the recorded text indicates that, in spite of the fact that the variant was recited by a Rovte dialect speaker, it should be treated as part of the Carinthian folklore tradition.

PUST NA BANJŠKI PLANOTI

Helena Ložar-Podlogar
Ljubljana

Goriško sodi med tiste slovenske pokrajine, ki so ohranile mnogo starih šeg tudi v pustnem času. Slavni so cerkljanski lavfarji, znani drežniški pustóvi, da pa ima tudi Banjška planota svoje stare pustne šege, do nedavnega ni bilo splošno znano.

Zaradi slabih prometnih zvez so bili ti kraji dolgo odrezani od sveta. Dolgo ni stopila noga raziskovalca ljudskih šeg na tla Banjške planote. Leta 1968 smo prišli tudi v ta odmaknjeni svet. Ustavili smo se v Lohkah. Bili smo priča svojevrstnemu pustnemu veselju. Domačini sicer trdijo, da je vse to le še ostanek nekdanjega pustovanja. Zato smo tembolj pohiteli, da bi spoznali, fotografirali in na filmski trak posneli pustne šege vsaj take, kakor so se ohranile in bodo morda kmalu že povsem pozabljene, prav gotovo pa spremenjene. Danes se že precej ljudi vsak dan z avtobusom ali drugače vozi v dolino na delo. S sabo prinašajo del modernega življenja, ki tudi vpliva na ljudske šege. Pri pustnih šemah na Banjščicah ne najdemo več doma narejenih naličij, kupijo jih v Novi Gorici, še pogosteje pa na italijanski strani. S tem seveda izgine tisti moment, ko je izdelovalec naličja dahnil v svoj izdelek del sebe, svoje domišljije, humorja, cinizma, pa tudi zagrenjenosti. S tem izginejo tudi liki, ki so morda tipični za neko naselje, ljudje v njih ne spoznajo več samih sebe, ne občutijo več dejstva, da se v sprevodu zrcalijo oni sami, z vsemi napakami in slabostmi. In že s tem šega veliko izgubi.

Druga sprememba, ki je nastala takrat, ko so se ljudje začeli voziti v dolino na delo, je ta, da so pustne sprevide in zabave prenesli s pustnega torka na pustno nedeljo. V torek se našemijo lahko le otroci, ki so doma. Fant, ki se pozno popoldne vrne z dela, je morda pripravljen »počastiti« Pustov god v gostilni ob steklenici vina ali vrčku piva, v družbi svojih prijateljev, za šemljenje in obhod po vasi pa skoraj da nima volje. Nedelja pa je njegov prosti dan. Na ta dan si vsakdo poišče táko ali drugačno zabavo in pustni čas je zato zelo primeren.

Seme so po starem imenovali »mačkore«. Ljudje trdijo, da so se včasih šemila tudi dekleta. Danes pa se šemijo le še fantje, ki tu in tam pritegnejo tudi poročene može. Že v sredo pred pustom se o vsem dogovorijo. Razdelijo si vloge in tako vsakdo ve, kakšno obleko si mora pripraviti. V soboto začno pripravljati obleke in v nedeljo dopoldne se zberejo v gostilni, še rajši pa si poiščejo zatočišče v zasebni hiši. Pri oblačenju pomagajo drug drugemu, na pomoč jim priskočijo tudi dekleta in žene.

V Lohke smo prišli na pustno nedeljo. Že od daleč smo slišali glas harmonike, ki nas je opozoril, da se fantje že zbirajo. Prihajali so vsak s svojo obleko čez ramo.

V pustni sprevod se v Lohkah na Banjšicah zvrstijo: »klobason«, par »lepih« šem (to sta »ta lepa« ali *noviča*), dva para »smešencev«, dva pusta, od katerih enega včasih zamenja hudič, dalje dimnikar in »godc«, od novejših likov pa obvezno *kavbojc* in *indijanec*. V Humarjih hodita po hišah *Pust* in *Pustovka* v spremstvu »ta *grdih*« in »ta *lepih*«. Dve šemi v Lohkah vlečeta voziček z napisom »Cirkus« — nekakšno šaljivo menažerijo domačih živali. Poseben pomen pa je moral svoje čase imeti *vol*, ki ga vodijo za sprevodom. Mogel bi biti spomin na staro žrtveno žival. Tudi v Cerknem so nekoč za pustnim sprevodom vodili vola. Pravijo, da so ga na koncu ubili in ga na trgu spekli. V Ažli v Beneški Sloveniji še danes vodijo v pustnem sprevodu kravo. To sicer ni živa krava, ampak jo predstavljata le dva moška. To kravo šeme pri vsaki hiši prodajo za liter vina in klobaso, na koncu pa jo simbolično ubijejo. V Sedlu pri Breginju pomnijo ljudje, da so nekoč s sabo vodili »*konja*« z jezdecem. Tudi Brici vodijo v pustnem sprevodu pustne živali, med njimi tudi kravo, osla ali kamelo; seveda jih predstavljajo maskirani fantje.

V sprevodu nosijo Loščani tudi nagačenega Pusta, ki pa svojo funkcijo prevzame šele na pepelnično sredo, ko se pustno veselje konča. Nagačenega slamnatega pusta poznajo malone po vsej Sloveniji, brez njega ni pustnega pogreba. Srečamo ga povsod v Vipavski dolini (Ajdovščina, Vipava, Šempas, Ozeljan, Črniče, Branik, Prvačina) in severno od nje (Podkraj, Col itd.), o njem smo slišali na Pivškem in po Krasu (Zagorje, Knežak, Ilirska Bistrica, Divača, Kuteževo, Komen, Stanjel itd.) pa tudi povsod na Goriškem. V Drežnici narede fantje v ponedeljek popoldne na koncu vasi iz slame »*Pusta*«, ki je enako maskiran kot »*lavfarji*«. Položijo ga na pare, ob njem pa stoji straža, da ga možje, ki prežijo na ugodni trenutek, ne ukradejo. V Reziji je nagačen slamnati pust »*babac*«, ki ga v vozičku vozijo okoli. V okolici Kopra visi pred vhodom v dvorano, kjer prirede maskare pojedino, ko se vrnejo z obhoda po vasi. Ta slamnati Pust drži v rokah zvonec na vrvi in vsaka maskara pocuka zanj, preden stopi v dvorano.

Oblačila šem na Banjški planoti v bistvu danes niso nič posebnega, če izvzamemo oba Pusta. Ljudje pa vedo povedati, da so v Humarjih *mačkore* bile oblečene v kožuhe in da so okoli pasu imele zvonce. Mi nismo srečali nobene šeme, ki bi bila tako oblečena.

Klobason ima narobe obrnjeno obleko. Nima naličja, pač pa danes le plastična očala z nosom. Pod nosom ima prilepljene ali narisane brke in je naličen po licih in ustnicah. Na ramah nosi oprtnik tj. oprtni koš, v rokah pa ima zakrivljeno palico. Obut je v usnjene škornje.



Fantje gredo proti hiši, kjer se bodo preoblekli v mačkore
Foto: Helena Ložar-Podlogar

»Ta lepa« sta novic in novica, tj. ženin in nevesta. On ima lepo, »ta hmašno« obleko, črn klobuk, na njem pa »tul« tj. pajčolan. Novica ima dolgo, belo »ta hmašno« krilo, srajco, na glavi pa poročni »vel«. Nekoč sta noviča imela obraz lepo naličen, danes si nadeneta mladostno, prijazno naličje.

»Ta lepe« šeme poznamo tudi iz drugih krajev Zahodne Slovenije, vendar smo ženina in nevesto zasledili le še v Knežaku ter na Dobrovem, kjer priredijo pravi našemljeni svatovski sprevod. Sicer pa predstavljajo »lepe šeme« navadno »gospoda in gospo« (v Cerknem, v Knežaku) ali pa nekaj mladostnih šem, kot so »te mladi«, tj. »pubi« in »čeče« v Kobaridu ali fant in dekle na Kuteževem. Posebno vrsto »ta lepih« srečamo v Drežnici nad Kobaridom. Drežniški pustovi se namreč ločijo v »ta lepe« in »ta grde«. Tu so »ta lepi« pustovi oblečeni v domačo nošo, obraz pa jim zakrivajo pisani trakovi, »čuški«, ki jim visijo okoli in okoli pokrivala, navadno klobuka, do ramen. Tudi v Beneški Sloveniji se šeme delijo v »ta lepe« in »ta grde«. Zasledimo jih v krajih: Sedigla, Matajur, Klobučarji, Ronac in v Čeneboli.

Smešenca sta navadno moški in ženska, ki sta par. Najpogosteje sodelujeta v šemskem sprevodu dva para smešencev. Včasih so bili to preoblečeni moški, danes pa navadno v enem paru »žensko« nadomesti lutka, ki jo mož nosi ob sebi, v naročju ali pa jo vrže kar čez rame. Ta par predstavlja »ta mlada« smešenca. Ona je dobrodušnega, nasmejanega obraza, na glavi ima »facou«. Ima rožasto, zelo kratko obleko, tako da se ji vidijo zgornji

robovi nogavic. »Solni« so s konicami obrnjeni nazaj, da celotna podoba kaže na pokvečeno dekle. Prsi ima narejene zadaj, na hrbtu. V naročju nosi lutko-otroka. Mož je debel in ima strgane hlače, nabasane s slamo, tako da se komaj premika. Na glavi ima pokrivalo v obliki prirezanega stožca, s katerega mu visijo trakovi. Obut je v stare, strgane čevlje, nosi rokavice, na suknjiču pa ima zadaj narejeno »gobo« (grbo). Obrazno naličje so mu le očala in debel nos.

Takega debeluharja srečamo tudi drugod. V Drežnici in Brkinih, v Štanjelu in Prvačini je nagačen s senom, da komaj hodi, v Breginju stopa v pustnem prevodu najprej »ta debeli Pust«, pa tudi v Brdih je »nono« naltlačen s slamo, da se mora pri hoji opirati na palico.

»Ta stara« smešenca pa se vedeta kakor pijanca. Ona je velika in debela, na glavi ima strgan »facou«, sicer je oblečena v ponošeno dolgo temno obleko in predpasnik. V rokah nosi »boršo za kure nosit«. On je šibkejše postave, ves v zaplatah, na glavi ima klobuk ali kapo, na nogah pa škornje. Objeta pomagata smešenca drug drugemu loviti ravnotežje.

Tudi »ta star in ta stara« se pojavljata v drugih šemskih sprevodih. bela, na glavi ima strgan »facou«, sicer je oblečena v ponošeno dolgo temno obleko in predpasnik. V rokah nosi »boršo za kure nosit«. On je šibkejše postave, ves v zaplatah, na glavi ima klobuk ali kapo, na nogah pa škornje. Objeta pomagata smešenca drug drugemu loviti ravnotežje.

Tudi »ta star in ta stara« se pojavljata v drugih šemskih sprevodih. V Cerknem imata pomembno vlogo, ko morata najti »bôt«, s katerim bodo ubili Pusta. Nastopata tudi med drežniškimi pustovi, v Vipavi, v Sempasu, na Colu in v Kobaridu.

Pusta sta navadno dva in sta podobno oblečena. Obleko imata pisano, vso našito s trakovi; pravijo, da imata »zrezano obleko, da proč frli«. Na glavi nosita »gelmo« (čelado), na kateri so na vrhu na žici pritrjene rože iz papirja. Tudi po čeladi so pritrjeni »bleki«. Obrazno naličje je grdo. Pogosto so to bile živalske maske, ki so jih izdelali doma. V rokah drži Pust »vadlo«* tj. nogavico, napolnjeno s pepelom, ali pa raztegljive lesene klešče, ki sežejo lahko tudi do 4 m daleč. S kleščami lovi otroke in dekleta ter jih potem z »vadlo« opraiši. Kadar sta v sprevodu dva Pusta, ima eden vadlo, drugi pa klešče.

Pusta imata na Banjšicah glavno vlogo v pustnem sprevodu. Njuno oblačilo je podobno oblačilu nekaterih drugih šemskih likov v drugih krajih zahodne Slovenije. Spet se kaže, da se posamezne poteze prenašajo z enega lika na drugega. Banjški Pust ima obleko podobno cundru iz Slovenske Istre, iz Brkinov, spominja pa tudi na »ta tirjastega« iz Cerknega, kateremu namesto trakov visi po vsej obleki našito frfotajoče tirje. Primerjamo ga celo lahko z nekdanjim oblačilom »puatoža« v Bohinju! Pokrivalo spominja na blumarje iz Beneške Slovenije, ali na brkinske »škoromate«. Raztegljive klešče so stalni rekvizit drežniških pustov, predvsem »ta grdih«, ki z njimi love dekleta za noge. Tudi pustovi iz Dreke v Beneški Sloveniji jih uporab-

* Beseda »vadla« je iz nemškega »der Wedel« — omelo. V tem primeru gre za omelo, narejeno iz starih cunj ali ličkanja, ki ga uporabljajo za pometanje krušne peči.



»Smešenca« v pustnem sprevodu v Lohkah
Foto: Helena Ložar-Podlogar

ljajo. Nogavica, napolnjena s pepelom, ki jo na Banjšicah imenujejo »vadla«, se pojavlja malone v vseh šemskih sprevodih. S pepelom oprasijo šeme navadno dekleta, kar je očiten ostanek nekdanjih magičnih obredij za rodovitnost. V Brkinih in drugod v Slovenski Istri nosijo vse maškare s sabo torbe s pepelom in vsakogar, ki ga srečajo, oprasijo. »Ta grdi« v Drežnici, ki jim pravijo tudi »lavfarji«, vihtijo v rokah nogavico, polno pepela. Kadar jim ga zmanjka, napolnijo nogavico pri prvem ognjišču. Na Golem brdu v Brdih pustarji polivajo dekleta z vodo in jih oprasijo s pepelom, prav tako v Grahovem na Goriškem. V Trčmunu v Beneški Sloveniji je vse bežalo pred Pustom in Pustico, ker sta vsakogar oplazila z nogavico, polno pepela. Tudi v vaseh Dreka, Ronac in Marsin imajo vse šeme v rokah nogavice, napolnjene s pepelom. Zanimivo je, da v Dolnji Trebuši hodi v pustnem sprevodu celo šema, ki jo imenujejo Pepelnica. V Pepelnico je navadno preoblečen visok, suh možki, ki ima na glavi žensko ruto, oblečen je v temno bluzo, dolgo krilo in rožast predpasnik, okoli vratu ima črn šal, na rokah pa rokavice. Nosi cekar, včasih torbico. Na splošno je ta šema lepo oblečena, le obraz ji zakriva krinka s spačenimi potezami.

V pustni sprevod na Banjšicah sodi tudi *hudič*. Včasih ima v rokah vile, s katerimi preganja mladino. Naličje ima črno ali rdeče, na »gelmo« pa si pritrži živalske roge. Lik hudiča je v šemskih sprevodih zelo priljubljen. Povsod ga srečamo v približno enakem oblačilu, le da ima npr. v Slovenski Istri oslovski rep, v Hruševju pa si ga naredi iz »skuševja«, tj. ličkanja. V Drežnici se hudič pridruži »ta grdim«, v Hruševju pa Pustu in Pustici. Tudi v Beneški Sloveniji hudič rad po vasi dela red, posebno po šupah, kjer imajo drva in dračje. Vsi hudiči imajo na glavi živalske roge, tudi tisti iz Cerknega, ki mu pravijo Lamant, in vsi nosijo v rokah vile, včasih pa še verigo. Na piki imajo posebno dekleta, ki jih tudi oni zelo radi »olišejo« s sajami. Danes mora hudič to svojo funkcijo često deliti z novejšim šemskim likom, z dimnikarjem. Le-ta je navadno oblečen tako, kakor vsak dimnikar in tudi pripomočki, ki jih nosi s seboj, so tisti, ki jih resnični dimnikar potrebuje, le včasih zamenja metlo z brinovo vejo.

Lika indijanca in kavbojca sta novejša in sta pač taka, kakor ju vsi poznamo s filmskih platen. Brez teh novejših šemskih postav pač tudi na Banjšicah ne gre.

Le »godc« je oblečen v navadno, vsakdanjo obleko. Včasih je po obrazu naličen, tu in tam si nadene očala z nosom ter na glavo povezne kapo s ščitkom, tako, kot so jo nosili vojaki v prvi svetovni vojni. Navadno pa je godc nemaskiran. Na harmoniko igra polke in valčke.

Vse šeme imajo piščalke, narejene iz kartona, tudi pol metra dolge in na koncu okrašene z barvastimi trakovi. Baje so jih včasih delali doma, danes jih kupijo v mestu. Prav take piščalke nosijo tudi »ta grdi« ali lavfarji v Drežnici.

Že medtem, ko se preoblačijo, se vseh loteva pustni nemir. Ko so končno vsi preoblečeni, se na pragu uredijo v sprevod. V sprevodu stopa prvi »klobasón« s košem na ramenih. Že ime nam pove, da bo vanj nabiral klobase in druge dobrote, ki jih je vsaka gospodinja že pripravila, saj pravadna šega zahteva, da šeme obdarijo. Klobasonu sorodno šemo srečamo v



»Ta stara smešenca« in dimnikar
Foto: Helena Ložar-Podlogar

Brkinih. Tu se imenuje preprosto »poberin«, ker pobira darove. Je lepo oblečen, njegov varuh pa je eden izmed škoromatov.

Takoj za klobasonom dva nemaskirana moža nosita slamnatega pusta, ki ga bodo na pepelnično sredo položili na mrtvaški oder in ga zažgali pri drevesu na robu vasi. Strgano moško obleko so natlačili s slamo, klobuk pa so mu potisnili globoko na obraz.

Varuha šemske družbe sta oba Pusta, ki morata še prav posebej paziti na klobasona. Revež, kogar Pust z vadlo oplazi! Vendar pa se Pusta ne držita ves čas šemskega sprevoda. Razposajeno tekata po vasi, preganjata otroke, pa tudi odraslim ne prizaneseta. Često sta tako daleč stran od jedra sprevoda, kakor da sploh ne sodita zraven. Pisani trakovi njune obleke frfotajo na vse strani. S papirnatimi rožami okrašeno pokrivalo »gelma« mora biti dobro privezano, da ga med tekom ne izgubita.

Pustno veselje, ki ga zbuja seme, zajame vso vas. Na duri potrka najprej klobason. Največkrat pa sploh ni treba trkati. Nestrpno jih pričakajo že kar na pragu. Marsikje pa je to drugače. V Drežnici morajo seme trkati in prositi za vstop; tam stopijo v hišo lahko le »ta lepe«, medtem ko »ta grde« ostanejo zunaj, se pode za otroki, lovijo dekleta z lesenimi kleščami in jih oprasha s pepelom, ter »kradejo«, kar jim pride pod roke.

Svoj obhod začnejo seme navadno na koncu vasi in potem pazijo, da kakšne hiše ne izpustijo, ker so ljudje sicer užaljeni, saj so seme po prastari veri nosilci sreče. Gospodinje jih zato obdarijo z jajci in klobaso. Ta oblika obdaritve se je obdržala vse do današnjih dni. Pravi dar niso ne krofi in ne denar, kaj šele sladkarije. Gospodinja daruje klobase, jajca in špeh. Tako so delali v starih časih, kar pomnijo najstarejši ljudje v vasi, in ta način obdarovanja se je ohranil vse do današnjih dni ne le na Banjšicah, tudi drugod na slovenskem podeželju. Samo pogledjmo bohinjske oteповce. Klobasa je tisti dar, ki ga morajo dobiti. Drugi darovi so le še dodatek. In če gospodinja ni prinesla klobase ali pa je dala slabo klobaso, so jo vse leto sramotili in se ob letu v tisti hiši več oglasili. Nekaj drobiža gospodinja odšteje le dimnikarju, ki ji simbolično omete štedilnik. Če pa bi se dogodilo, da gospodinja šem ne bi obdarovala, si v Lohkah le-te lahko postrežejo same. Seme v kuhinji ali pred hišo zapešejo z gospodinjo, z domačimi dekleti pa tudi med seboj. Pravilo je, da lahko z nemaskiranimi ljudmi plešejo le smešenci. Novičev, ki sta v sprevodu par, nihče ne sme razdružiti. Medtem ko seme plešejo, poskrbi dimnikar, da so vsi prejemki natančno zapisani in sešteti, šele nato se odpravijo k sosedu. Tako se pomika sprevod od hiše do hiše, dokler ne zapuste zadnje. Sedaj pa se pravo veselje šele začne. Oba Pusta se zopet pridružita sprevodu. Klobasonov hrbet je pod težkim košem nabranih dobrot že kar upognjen. Počasi se vračajo proti hiši, kjer so se šemili. Pot je bila naporna, saj je vas precej raztresena, vendar se zdi, kakor da ne čutijo utrujenosti. Preoblečejo se, v gostilni zamenjajo nekaj klobas za vino, druge pa dado skuhat in pripravijo pravo pojedino. Na to pojedino povabijo vse tiste, ki so jim pomagali pri oblačenju, pa tudi druge vaščane. Moči za ples jim ne zmanjka in tako plešejo pozno v noč, včasih celo vse do jutra, ko avtobus odpelje tiste, ki so v službi v Novi Gorici.



Med oblačenjem »Pusta«
Foto: Helena Ložar-Podlogar

Na pepelnično sredo se pustno veselje konča. Pust je umrl, treba ga bo sežgati. V gostilniški ali pa v kmečki hiši leži na mrtvaškem odru in vsa njegova šemska družčina žaluje za njim. Poslovilni govori, ki kljub navidezni žalosti zbujejo mnogo smeha, se vrstijo drug za drugim. Vaščani hodijo Pusta kropit — nič ne dé, če mora vsakdo plačati za liter vina. Od prijatelja, ki jim je naredil toliko veselja, se je pač treba dostojno posloviti.

Popoldne se vsa šemska družčina, ki se ji pridruži tudi mnogo vaščanov, v sprevedu odpravi na sosednji grič. Staro in mlado stopa za nosili proti osamelemu drevesu, kjer bodo Pusta obesili in zažgali. Pusta ponekod pokopljejo, zopet drugod ga vržejo v vodo, razen na Vipavskem pa ga povsod v Zahodni Sloveniji sežgejo ali pa celo obesijo in potem sežgejo (Komen). Pustne »litanije«, ki jih moli »duhovnik«, večkrat prekine »jok« vaščanov. Vaški fantje prepevajo žalostinke...

Ne žalujte, ne jokájte,
saj za nami pridete.

Eden izmed fantov se je od Pusta v Lohkah poslovil takole:

Dragi prijatelj Pust!

Ravno danes je minilo leto dni, odkar je umrl Tvoj brat. Nismo mislili, da nas boš tudi Ti tako kmalu zapustil. Poznam Te že od prvega razreda, ko sva hodila v visoke šole na Banjšice. Šest let si hodil v prvi razred. Če bi učiteljica ne umrla, bi hodil do osmega razreda, ker se je zaljubila vate. Po končani osnovni šoli sem jaz odšel v samostan, Ti pa si se odločil za poklic. Ko si se oženil, Ti je prva žena na porodu umrla, z drugo pa nisi imel nič otrok. To Ti je tudi vzelo pogum in si se vrgel v pravo pijančevanje. Pred tremi dnevi si nas obiskal in nihče ni slutil, da boš tako zgodaj umrl. Ob Tvojem odprtem grobu Te vsi skupaj prosimo, da nam oprostiš, če smo Te kdaj užalili. Rahla naj Ti bo težka zemlja.

Žalost ob slovesu od Pusta je npr. tu v pravem nasprotju s šego v Cerknem, kjer Pusta obdolžijo vseh tegob iz preteklega leta in ga javno na trgu, brez žalovanja, obsodijo na smrt.

Kaj naj porečemo o pustovanju na Banjški planoti? Lepo se uvršča v okvir šemskih norčij Zahodne Slovenije tu in onstran meje. Čeprav posamezni liki nimajo enakih imen in je tudi njih funkcija pogosto različna, pa se način šemljenja, rekviziti in ne nazadnje sami liki močno ponavljajo. In ne le to. Tudi način obhoda, zbiranja darov, povsod predvsem klobas, in končno gostija, so vsem lastni. Po vsej pokrajini je doma stara obredna navada, da šeme, predvsem dekleta olišejo s sajami in oprášijo s pepelom. V pustnem sprevedu je vsaj ena »šema« nemaskirana. Na Banjšicah je to godec, v Cerknem sodnik, zopet drugod morda tisti, ki pobira darove (npr. Bohinj). Značilno za vso Zahodno Slovenijo je tudi to, da je v vsakem pustnem sprevedu nekdo, ki pometa pred maškarami ali za njimi. Tako ima v



»Pust« dirja po vasi in z »vadlo« nagaja gledalcem
Foto: Helena Ložar-Podlogar

Kobaridu eden izmed sourančkov v rokah »školobón« (tj. kratko metlo — it. scovolone), s katerim pometa pred sprevodom in z njim opleta na vse strani. V Sedlu pri Breginju pometa šema za sprevodom. V Cerknem smo srečali »ta staro«, ki zgrbljena stopa pred sprevodom in z brezovo metlo pometa pot. Tudi gradenski Pust nosi metlo. »Metlarje« srečamo tudi v Bohinju, na Banjšicah pa le v Kalu nad Kanalom.

Nečemu pa sem se v Lohkah na Banjški planoti začudila. Nobena šema ni imela zvoncev! Zven zvoncev nam je po vsej Sloveniji ob pustnem času tako domač, da ga kaj hitro pogrešimo, če ga kje ne slišimo. Baje so v Humarjih nekoč okoli pasu imeli navezane zvonce in tudi v Lohkah jih še pomnijo. Danes pa tu vse šeme namesto zvoncev okoli pasu nosijo v rokah piščalke. Druga posebnost banjškega pustnega sprevoda je dvojica smešencev, kjer debeluhar nosi s sabo nagačeno lutko z nazaj obrnjenimi nogami. Takega para drugod ne poznajo. In ne nazadnje bi omenila še voz, »Vaški cirkus«, na katerem vozijo v kletki s predelnimi stenami domače živali, na vsaki kletki pa je napis: konjska riba, krilati leopard, žirafa brez vrata, samska mačka itd. Tudi tega nismo srečali nikjer drugje. Živali pač nastopajo v šemskih sprevodih drugih pokrajin Zahodne Slovenije, vendar so to dosledno maskiranci, pa naj gre za kravo, konja, osla, kamelo, petelina, žabo itd. Nikjer ne nastopajo prave živali. V Lohkah pa stopa za sprevodom ne le pravi vol, ampak vozijo v »vaškem cirkusu« mačke, pse in perjad. Poleg spomina na živega vola, ki so ga v Cerknem na trgu zaklali, je to enkratno v tem delu Slovenije in morda tudi drugod.

Slovenski zahod, tako dolgo malo znan, tudi s šemskimi šegami izpričuje svojo organsko povezanost z vso Slovenijo. Banjška planota lepo dopolnjuje podobo, ki jo imamo o pustu v tem delu naše domovine.

Viri

Niko Kuret, Praznično leto Slovencev I. Celje 1965.

Andreina Nicoloso Ciceri-Luigi Ciceri, Il Carnevale in Friuli. Mascheramenti e maschere — Usi epifanici. Società filologica friuliana, Udine 1967.

Živa Gruden, Beneški Pust. Dan IV. št. 2. Trst 1974, str. 17.

Sonja Lipušček, Souranči. Traditiones IV.

Vprašalnica V. (1956) — Inštitut za slovensko narodopisje SAZU.

Vprašalnica VI. (1957) — Inštitut za slovensko narodopisje SAZU.

Terenski zapisi Helene Ložar iz leta 1968.

Eksploratorska akcija Inštituta za slovensko narodopisje SAZU, 1969—1974. Sig. E 20—24.



»Smešenca« v pustnem sprevodu v Lohkah
Foto: Helena Ložar-Podlogar

Zusammenfassung

DER FASCHING AUF DER BANJŠICE-HOCHEBENE

Wie auch anderswo im Görzerlande sind auch auf der Banjšice-Hochebene viele alte Bräuche der Faschingszeit erhalten geblieben. Nach Aussagen der Einwohner sind es nur Reste des einstigen Faschingsbrauchtums. Die neuen Verkehrsverbindungen haben eben auch in dieses abgelegene Gebiet einen Teil des modernen Lebens gebracht, der sich auf das alte Brauchtum zersetzend auswirkt. Verschwunden sind die in Heimarbeit gefertigten Masken, damit aber auch Maskengestalten, die für eine Landschaft typisch sein dürften. Die Faschingsumgänge und -unterhaltungen wurden neuerdings vom Dienstag auf den Sonntag übertragen, nur die Kinder maskieren sich noch immer am Faschingsdienstag.

Verf. macht mit den Maskengestalten bekannt, die heutzutage beim Umgang mitwirken. Es gibt darunter eine Zottlergestalt (als personifizierten Fasching, »Pust«), »die Alten«, »die Schönen« (Braut und Bräutigam) u. a., nebst neu hinzugekommenen Gestalten (Indianer, Cowboy). Es werden ihre Benennungen angeführt, ihr Gewand und ihre Funktion beschrieben und gleichzeitig Parallelen zu anderen Landschaften Sloweniens festgestellt.

O PRELETU ŽERJAVOV. (POZDRAVNE PESMI IN PLESI)

Dušan Ludvik
Ljubljana

0. 1. Literarna živalska pripovedna zvrst, dasi ni ohranjena v pisni obliki, je v srednjeveški literarni pokrajini na Slovenskem, v osrednji Istri in v okolici Varaždina gotovo živela svoje lastno živopisno življenje. Ta zvrst (basen, živalska povedka, živalski epos) v srednjem in zgodnjem novem veku ni bila obrobna literarna zvrst, temveč ena od glavnih, zelo priljubljenih načinov literarnega izražanja, poleg tega pa še sredstvo zabavno iskrive satire na sočasno fevdalno in cerkveno ureditev.¹ Skozi usta plebejskih klerikov in magistrov ter naprednih meščanov je »per tropologiam« in pod živalsko masko lahko povedala več kot katerakoli druga literarna zvrst. Srednjeveško živalsko basen in povedko na Slovenskem štejemo med *literarno folkloro*,² čeprav so npr. motivi srednjeveškega živalskega eposa³ in ena od antičnih literarnih basni »lisjak in štorclja«⁴ vse od 15. stol. dalje dobro ohranjeni v *ne ljudski ikonografiji* na Slovenskem in v Istri. In čeprav vemo, da je velik del srednjeveškega umetnega pesništva prvotno tudi le usno izročilo, namenjeno predvsem poslušalcu in javnosti, ne pa morda bralcu.

Znak † pomeni »glej zgoraj«, ↓ pa »glej spodaj«, x = poudarjeni, o = nepoudarjeni zlog v stopici; † = krajši, †† = daljši ritmični predah, ^ = pavza v stopici.

¹ Ewald Erb, *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis 1160*, Berlin (DDR) 1964, Bd I, 2, 805.

² Dušan Ludvik, *Viri srednjeveške živalske basni na Slovenskem*, Slav. rev. 20/1972, 468–472.

³ Dušan Ludvik, *Fragmenti srednjeveške živalske zgodbe na Slovenskem*; Slav. rev. 19/1971, 192 ss. — Npr. Lisjak romar — freska v Maršičih (Ortnek); Lisjak na vislicah — freska v Škrilinah (Beram, Istra); Volk spokornik — okolica Ormoža; Volk romar — okolica Varaždina; več motivov živalskega eposa v Reziji; še neodkriti fragmenti.

⁴ Freske: Škriline (Beram); marmor: Gornji grad (Kacijanarjev nagrobnik ok. 1539); bakrorez: Valvasor, *Pasijonska knjižica* 1967, št. 17, ponatis: Ljubljana 1970; v tekstu: Valvasor, *Die Ehre des Herzogthums Krain* ... 1689, IX, 41.

0. 2. Živalska basen, povedka ipd. lahko živi svoje zastrto, neopaženo življenje kot sublimacija pripovedne vsebine v nekem reflu, kot njena sinteza, strnjena v neko značilno motivno prvino, izolirano podobo ipd.

0. 3. Iz osirotelih in izoliranih, v tekstno celoto neskladno ali slučajno vključenih stilističnih prvin je treba izluščiti prvotno jedro, odkriti sovisnost korenin in poganjkov, tako da se opremo na zgodovino obravnavane literarne zvrsti, na primerjalno motiviko, na čas, okolje in ekonomsko bazo, iz katere je zrasla literarna nadstavba.

0. 4. 0. Karol Štrekelj je vrsto krajših pesmic naslovil »Nagovarjanje živali in pa odgovarjanje, kadar se glasé« (SNP IV, 7979—8012).⁵ To je posebna zvrst ljudske drobne pesmi, v kateri je poznavanje telesnih značilnosti in navad ptic ter žuželk strnjeno v kratko sintezo.

0. 4. 1. Zaradi migracijskega značaja nekaterih motivnih prvin (npr. 7979, 7980, 8007 idr. = oponašanje glasu) je ta zvrst notranje sorodna z zvrstjo, nadpisano »Otroške o živalih« (SNP IV, 7933—7978), »Oponašanje ptičjega petja in drugih živalskih glasov« (SNP IV, 8013—8076), in s še vsebinsko podobnim ljudskim drobižem, razmetanim po drugih razdelkih.

0. 4. 2. Med obliko in vsebino posameznih skupin ni ostre meje, včasih je pesmico sploh težko pravilno uvrstiti v enega teh razdelkov. Gre namreč za bistre domislice, dovtipnice, besedne igrice, zvočne figure pa spet za iveri razbitih ljudskih rekov, za ostanke prognostik in starih vraž, verovanj in kdo ve česa vsega še.

0. 4. 3. Bolj kot literarno folklorno so zanimive z vidika kulturne zgodovine in iz presoje njih geneze. Prerez skozi to drobno zvrst kaže večplastnost ljudskega izročila, različnost zemljepisne provenience in migracije, stilistično in kompozicijsko neskladnost, vsebinsko fragmentarnost in nejasnost, skratka: mozaično heterogenost in heteromorfnost.

1. Žerjav, da te volk ne vje

1. 1. Med tem drobižem sta posebno zagonetni dve enokitičnici, glosirajoči polet žerjavov med selitvijo. To sta dva posebna tipa, ki sta med seboj sorodna po motivu »žerjava« in po »plesu žerjava«.

< 1 > SNP IV, 8010: Ná kluč, ná kluč, sveta tica,
meti baba kodelu
na tu mladu nedelu,
vertete se žerjavi,
kak kolo na rali.

I. Kukuljević pravi, da so takó nagovarjali žerjave v Vidovcih pri Varaždinu, ko so se prvič (tj. spomladi) prikazali,⁶ pač na preletu, okrog »mlade nedelje« tj. prve nedelje po (spomladanskem) mlaju.⁷

⁵ SNP = Karol Štrekelj, Slovenske narodne pesmi I—IV, Ljubljana 1895—1903. Arabske številke pomenijo številko pesmi.

⁶ Ivan Kukuljević, Različita djela IV. Pesme, Zagreb 1847, 248.

⁷ Maks Pleteršnik, Slovensko-nemški slovar I, Ljubljana 1894, s. v. mlad.

< 2 > SNP IV, 8011:

Sučte, sučte kolobar,
 pol nazaj, pol naprej!
 Glejte, da vas volk ne vje,
 le okol, le okol, (le okol)!

8012:

Sučə, (sučə) kolobar,
 pou naprej, pou nazaj,
 varəj, da te vouk nə vje,
 lə ukulé, lə ukulé, lə ukulé!⁸

Tekst prve pesmice (8011) so kričali »slovenski fantiči« na Štajerskem takrat, »ko se jeseni žerjavi nazaj v južne kraje vračajo«.⁹ Drugo besedilo pa je ohranil Valvasor.¹⁰

1. 2. 1. Davorin Trstenjak, ki je zapisal štajerski tekst, ga svojevoljno razlaga iz bajeslovja: »Hitro letite, žerjavi, da vas zima ne vjame«.

1. 2. 2. < 1 > Valvasor pa pripoveduje: Žerjavi preletajo Kranjsko vsako leto po več tisoč na enkrat. Podnevi po štiri ali po pet jat, včasih več, včasih manj. Preléti žerjavov trajajo 12 do 14 dni. V eni skupini jih je po nekaj sto. Letijo tako visoko, da jih celo izurjeno oko komaj opazi, in ves čas kričijo. V bližini Ljubljane, med mestom in Vrhniko, *ostajajo čez noč in počivajo* v močvirjih (moróstih). Težko se jih ulovi, ker imajo na drevesu svojega stražarja. Če ne morejo prileteti do Ljubljane ali če je megla, močan veter ali dež, letijo čisto nizko. Takrat jih mnogo polove. Pred mestom zažgejo slamo, žerjavi se zmedejo, padajo na zemljo, tako da jih lahko ujamejo z roko ali jih pobijejo s krepelci. Ko letijo v Italijo, je to znamenje, da bo kmalu snežilo.

< 2 > Kadar fantje in pastirji zagledajo trumo žerjavov, letečo v podobni klina, jih po več skupaj govori ali kriči posebno pesmico (SNP IV, 8012). Med kričanjem se trikrat v krogu zavrtijo. Žerjavi da se v hipu zmedejo in se v jati pomešajo pa dolgo časa ne morejo spet urediti svoje letalne formacije. Kaže, da jih že samo vpitje spravi v nered, kajti žerjav ima tanek sluh. — Tisto o zmedenih žerjavih je malo verjetno; pa čeprav literatura o žerjavih pozna ljudske reke za motenje žerjavov v letalni formaciji (opozorilo akademika Gavazzija).⁸

1. 3. V primerjavi s Trstenjakovim besedilom je Valvasorjev zapis prvotnejši, starejši in celovitejši. Izvira odnekod z Ljubljanskega barja med Ljubljano in Vrhniko, v smeri proti Dolenjski, kar kaže dolenjsko narečje teksta. Gre za neki ljudski ples, ki je bil še v 17. stol. znan v okolici Ljubljane, lahko ga pa predpostavljamo tudi za jugovzhodno Štajersko, nekje v Pomurju (kjer se še danes — a zelo redko — ustavljajo žerjavi na svojih

⁸ Prepisal in dopolnil D. L. iz Valvasorjevega besedila (↓ op. 10). V SNP l. c. besedilo ni avtentično, prepis v normalizirano slovenščino pa ni ustrezen.

⁹ Zapisal Davorin Trstenjak, gl. Slovenski Glasnik VII/1861, 78.

¹⁰ J. W. Valvasor, Die Ehre des Herzogthums Krain... 1689, III, 33.

* Avtorji nekaterih prispevkov omenjajo (rokopisna) opozorila prof. Gavazzija. Ta nam je 20. okt. 1977 iz Zagreba poslal na 6 gosto tipkanih straneh svoje mnenje o našem zborniku, za kar je bil uradno naprošen od SAZU kot zunanji dopisni član. Uredništvo samo je sprejelo vrsto njegovih priporočil in seznanilo posamezne pisce s tem, kar se je nanašalo nanje. Prof. M. Gavazziju še enkrat: Prisrčna hvala za sodelovanje!

preletih ob spodnji Dravi in Muri)¹¹ — in za okolico Varaždina. Vendar pa v štajerski varianti ples lahko iz besedila le slutimo, ni pa nikjer — kakor pri Valvasorju — dokumentiran.

1. 4. Osnovni motiv »vrtenje v krogu« (»vertete se . . . kak kolo na rali«, »kolobar«, »le okol«) izvira — ne glede na to, da gre za plesne korake (skoke) in figure nekega preprostega krožnega plesa — iz realističnega opazovanja žerjavov: žerjav med hojo rad živahno in bahavo poskakuje (»stolzirt«), kar navaja že Plinius (»ante se pedes iacunt«), ki tudi omenja njih »grde krožne plese«.¹² In res se žerjav na vse mogoče načine obrača, vrti in pleše.¹³

1. 5. 1. Še v prejšnjih stoletjih so žerjavi živeli v nekaterih močvirnatih predelih stare Avstrije, Ogrske in na Balkanu. Pri nas so le preletave ptice (Valvasor: Passagiervögel); Slovenijo preletajo nekako od sredposta do aprila in pozno v oktobru.¹⁴ Takrat hočejo priti čimprej na cilj (sever, jug), zato se spuščajo na zemljo le toliko, da se spočijejo in nahranijo — na Ljubljanskem barju so ostajali samo čez noč. Navade stacionarnih žerjavov slovenskemu kmetu najbrž niso mogle biti kaj posebno znane (kakor navade npr. štokrlje) — mogoče le tam, kjer je žerjav živel kot ujeta ptica, to pa navadno ni bilo na kmetih (so pa lahko izjeme). Prim. podatke o udomačenih žerjavih v ujetništvu in podatek o žerjavih, ki jih Salijski zakonik (Lex Sallia, ok. 500) navaja med domačo perutnino (Hausgeflügel) (gl. op. 13).

1. 5. 2. Žerjav se redkokdaj pojavlja v slovenski ljudski pesmi. Manjka v smešnih, fantazijskih parih »živalskih svatb« (SNP I, 972—1006) in tudi v vrstah nenaravnih t. i. »sovražnih parov« vseh variant »Zverina premagana« (SNP I, 964—967). Stavek Svetokriškega: »Žerjali . . . , kadar zamerkajo, de nébu žuga mrez, vejter inu sneih, precej pobegnijo v gorkejši dežele . . . « ali Prešernova verzica »če doma jim dobro ni, žerjavi / se čez morje vzdignejo«¹⁵ niso ljudski in ne veljajo za Slovenijo. Žerjavovo pero za klobukom je znak viteštva,¹⁶ ne kmečkega stanu. Naši ljudski reki poznajo samo žerjavovo vpitje: *vrešči kakor žerjav* (prim. umetne verzice: »hripavi žerjavi visoko kriče, na južno leté« — mogoče Stritar).^{16a}

1. 5. 3. Žerjavovo vrtenje in krožno plesanje bi torej moglo priti v slovensko ljudsko pesem posredno iz kakih srednjeveških in humanističnih priročnikov, ki jih je bilo vse do časov Valvasorja kar lepo število. Bolj verjetno pa iz pripovedovanja. Posrednikov ne moremo eruirati, lahko

¹¹ Podatek dr. Draga Graha za Grad (Goričko).

¹² Plinius Maior, Naturalis historia X, 59; X, 111.

¹³ O žerjavih gl.: Meyers Konversations-Lexikon, 5. Aufl., Leipzig 1895, s. v. Kranich. — Grzimeks Tierleben, Bd VIII, 2, Zürich 1969, 112 ss. — Pauly-Wissowa, Real-Enzyklopädie des klassischen Altertums, Bd XI/2, Stuttgart, 1922, s. v. Kranich.

¹⁴ Grzimek ↑ op. 13, str. 112. — Prim.: Fran Levstik, Vremenski prerok Pogodnik — Sušec (marec): »Kadar sredpostno sredo [= 4. v postu] nazaj letijo žerjavi . . .«; Zbrani spisi II, Ljubljana 1891, 56; Jurij Kosmač, V Danah 12. Maliga travna (= aprila) 1831: »Mravljinec že lazi, / žerjav perletí . . .«; Krajnska čbelica III/1832, 35; Jakob Zupan, Jesén: »Žerjavi bežijo / od Ogrov na Nil, / se vernit boíjo, / de greje April.« Krajnska čbelica I/1830, 18.

¹⁵ SNP I, 73; — Janez Svetokriški, Sacrum promptuarium, Venetiis 1691, I a, 51.

¹⁶ Stanko Vraz, Narodne pšni ilirske, Zagreb 1839 = SNP I, 53, 54.

^{16a} Joža Glonar, Slovar slovenskega jezika, Ljubljana 1936, s. v. žerjav.

bi bili grajski lovci, pópotni kleriki, študenti (v Ribnici na Dolenjskem je bila že ok. 1400 sedemrazredna latinska šola, »šmiklavška šola« v Ljubljani pa 1418), potujoči slikarji, trgovci in kramarji, žolnirji, romarji iz južnih in vzhodnih krajev idr.

1. 6. Najbolj verjetno pa je, da je omenjeni ples († 1. 2. 2. <2>) le starodavni, koreografsko porušeni ostanek nekega posebnega plesa, ki je posnemal krožno vrtenje žerjavov († 1. 4., † 1. 7. 2.). Tak ples, ne pa njegova koreografija, je izpričan v starogrški literaturi — po žerjavu se je imenoval »géranos«. ¹⁷ Ples se je lahko postopoma širil prek Balkana ob Donavi in Dravi navzgor v Panonijo, proti toku Save in Ljubljanice pa v okolico Emone. Od staroselcev, ki so preživeli preseljevanje narodov in naselitev Slovencev, bi ga lahko bili prevzeli naši pradedje, tako kot so prevzeli nekaj drugih navad, ki so pri nas ostale žive še izza antike. ¹⁸ Žerjavji ples (srbhrv. »ždralov ples«) je znan »po Crnoj Gori i oko nje« (rokopisno opozorilo akad. G a v a z z i j a).

1. 7. 1. Metrična shema obeh varijant (8011, 8012) — z upravičeno dopolnitvijo manjkajočega »le okol« in »suč« — je popolnoma enaka, dasi izhajata iz dveh nesovisnih pokrajin in jih loči skoraj dvestoletni presledek njunih zapisov:

```

x o | x o | x o x ||
x o x || x o x ||
x o | x o | x o x ||
x o x | x o x | x o x ||

```

<1> V 1. in 3. verzju so štirje poudarki, verz bi lahko označili za regularni trohejski akatalektični četverec. Vendar pa je v obeh vrsticah za drugim trohejem rahel ritmični in miselni predah, ki deli verz v dve skoraj simetrični polovici. Popolnoma simetrična je 2. vrstica. Zaradi predahov in krepke zarezje v izteku 1. in 3. verza, ki ima *polno, krepko kadenco* — lahko drugo polovico obeh verzov presojamo kot pravi *kretik*, ki je kakor antični *kretik* (- -) v sebi ritmično (xox) in miselno (»volk ne vje«) zaokrožen. ¹⁹ Tudi 2. verz ima dva, 4. pa kar tri dovršene kretike, vse s polno, krepko kadenco (3. zlog v »ukulé« je bil gotovo glasbeno močno poudarjen, saj je pred cezuro; to priča tudi njegova paralela »le okol«).

<2> Metrična gradnja verzov kaže neko presenetljivo, za ljudsko pesem dokaj nenavadno *regularnost*. Najbolj opazni so kretiki (kar 7!), izrazito antične stopice, priljubljene v grški liriki in v grški ter latinski komediji ¹⁹ — ne pa v slovenski ljudski pesmi! Ves ritem pesmi s kratkimi predahi in izrazitimi premori je močno razgiban in živahen — pravi plesni ritem. Kljub ljudskim, neumetnim polrimam in asonancam (pri V a l v a s o r j u) kažeta obe varianti izrazit smisel za pravilno besedno polnitev me-

¹⁷ Dikaiarch: Plutarch, Theseus 21 idr. (Pauly-Wissowa, l. c.).

¹⁸ Dušan Ludvik, Antično v ljudskem verovanju, Slov. etnograf XVI/XVII (1964), 179–182.

¹⁹ Gero von Wilpert, Sachwörterbuch der Literatur, 5. Aufl., Stuttgart 1969 (Kröners Taschenausgabe 231), s. v. *Kretikus* (»als eigener Sinnabschnitt«).

trične sheme, dosledno tendenco po simetriji in harmonični členitvi, po enakomerno razdeljenih predahih in premorih — vse to pa kaže v *umetno pesništvo*.

1. 7. 2. Na podlagi metruma, verznega ritma, predahov in koreografskih navodil (»suči, suči kolobar«; »pol naprej, pol nazaj«; »le okol«; »le ukulé«) bi tak ples lahko delno rekonstruirali. Metrum kaže morda na 2/4 takt nekega vrstnega krožnega plesa, pač preprostega *kóla*. Na melodijo 1. verza so mogoče dokaj hitro zavrteli *prvi polni krog*; 2. verz pove z antiteičnim besedilom in s krepko osrednjo cezuro, da so zarajali *dva polkroga*, enega *naprej*, drugega *nazaj*. Ritem 3. verza je enak ritmu 1. verza, kar pomeni *drugi polni krog* (v celoti že *tretji*). Zadnji verz s tremi »le okol« oz. »le ukulé«, simbolizira pač *tri polkroge*. Po vsakem polnem ali polovičnem krogu je sledil kratek predah. Prvotni ples je mogoče posnemal plese žerjavov. Žerjavi s polrazprtimi krili skačejo v zrak, letajo eden za drugim v krožnih zavojih, se nerodno priklanjajo drug drugemu, nato pa spet skačejo v zrak.²⁰ Pri nekaterih žerjavjih plesih rajalci držijo roke v vis in v takem položaju poskakujejo (rokopisno opozorilo akad. G a v a z z i j a).

1. 8. 1. Žerjav ni le redek, izjemen motiv v slovenski ljudski pesmi, ampak tudi v literarnem živalskem eposu. V vsej njegovi dolgi tradiciji je zastopan menda samo v nizozemsko-nizkonemški veji »Reinaerta« in »Reinkeja«. Zato pa je žerjav pogosten motiv *Ezopove* in *ezopske* basni, npr. »žerjav in lisica«, »žerjav in volk«, »žerjav in pav«, »žerjav in gos«. Toda že mlajši antični basniki nadomeščajo žerjava z bolj vsakdanjo štorcljo (Plutarh, *Ezop* = lisica : žerjav = Phaedrus lisica : štorclja = Babrios lisica : čaplja) in v tem jim sledi na Slovenskem izpričana srednjeveška basen (↑ 0.1.). Tudi ta vidik govori za to, da žerjav ni vsakdanji motiv slovenske ljudske pesmi.

1. 8. 2. Odkod naenkrat pa pride volk brez vsake nujne zveze v pesem tj. med žerjave, katerim je tekst namenjen, čeprav ga pojo k plesnim likom. V variantah gre za motiv »žerjav podnevi na zemlji« : plesoči žerjav naj pazi, da ga »volk ne vje«. Naša ljudska pesem in tudi živalski epos poznata volka kot krvoločnega požeruha, ki mu prijajo tudi ptice, kar ustreza resnici. Vendar se volk kaže *podnevi* (in to sponirata obe varianti) le v samotnih gozdovih, lovi pa večinoma *ponoči*. Po *Valvasorju* žerjavi na Ljubljanskem barju čez noč (über Nacht) samo počivajo (= ne plešejo!). Tja pa volk niti v srednjem veku najbrž ni zahajal, kvečjemu, če je tudi pri nas živel ogrski trstni volk (Rohrwolf). Volk pa ni žerjavu najhujši nasprotnik. Antični pisatelji povedo, da je njegov naravni sovražnik zlati orel (chrysaetos). Ko se jim približuje, se žerjavi zbero v strnjen krog in se branijo. Tudi neka nemška lovska knjiga iz 16. stol. ve, da žerjave lovi »orel« (ne pa volk).²¹

1. 9. 1. Nasprotujoči si par »volk : žerjav« je znan iz antične basni: *Volku se v goltancu zatakne kost. Zaman ponuja bogato nagrado svojemu*

²⁰ Grzimek ↑ op. 13, str. 115.

²¹ Aelian, *De natura animalium* II, 39. — Vogelbuch, 1557: »der adler facht krench« = Schweizerisches Idiotikon III, Frauenfeld 1895, 831.

rešitelju. Žerjav mu verjame, vtakne svoj dolgi kljun v volkovo žrelo in izvleče kost. Ko zahteva plačilo, mu volk odgovori, da je plačilo že to, da je iz njegovega žrela izvlekel zdravo glavo²² (= da ga ni pojedel).

1. 9. 2. (Ekskurz:) Motiv, da neka žival odstrani iz goltanca druge živali življenju nevarno oviro, je zelo star.

<1> Že pri Herodotu, Aristotelu in Aelianu je izpričana staroegipčanska povedka, da »trochilos« odstrani krokodilu iz goltanca pijavko.²³ <2> Basen o žerjavu (kost v goltancu) ima svojo paralelo v neki indijski bajki. Živali »rachasi« se zatakne v goltancu kost. Izvleče mu jo neki dolgonogi ptič, ki dobi za nagrado podoben odgovor kot v Ezopovi basni žerjav od volka.²⁴ <3> Starogrško basen pripoveduje Ezop, po njem jo pozna vsa ezopska tradicija: Phaedrus (1. stol. n. št.), Babrios (2. stol.), Romulus (5. stol.). Ohranjena je v starih rokopisih: Codex Wissenburgensis, Codex Vossianus 15²² itd. — <4> Tudi v srednjem veku je priljubljena: ima jo t. i. Galfredus (12. stol.), neki anonim (»der wolf und der kraneech«),²⁴ nemški basnik Boner (14. stol.). — <5> Najdemo jo v mlajših redakcijah nizozemskega eposa o lisjaku »Reinaertu« (15. stol.); v nizkonemškem »Reinke de vos« (1498), kjer vsebino ponazarjata kar dva sočasna lesoreza,²⁵ dalje v njegovem visokonemškem prevodu (1544)²⁶ in v številnih latinskih prepisnih (1567),²⁷ po katerih je »Reinke« postal znan po vsej srednji Evropi.²⁸ <6> Znana je basnikom nemške humanistične in reformacijske dobe: ima jo Steinhöwel (15. stol.), Luter (16. stol.) idr.²⁹

1. 9. 3. Basen je bila dostopna kot izoliran, posamezni tekst in kot besedilo v básenskem korpusu srednjeveških rokopisov, pozneje v tiskanih zbirkah grških in latinskih basnikov, v tiskih in prevodih »Reinke de vos« in v drugih virih, ki so nam danes skriti. Stari tiski basni so bili pri nas v grajskih knjižnicah, gotovo tudi v knjižnih zbirkah višje duhovščine in drugih izobražencev. Pot na vas — verjetno s prižnic — je bila raznolika. Ni nemogoče, da bi lahko šla prek latinskega prevoda »Reinkeja«, saj je ta samo v l. 1567—1600 izšel kar v 6-ih ponatisih.²⁸ Slovenski verz sicer sentenco ezopske tradicije ne prevaja dobesedno, vendar pa je močno podoben Lutrovi verziji: »Danke du Gott, das ich dir den Hals nicht abgebissen («ne vje») habe...«.²⁹ Lahko bi tudi bilo, da bi od Lutra, ki je ezopske basni zelo cenil in jih splošno priporočal, prišla v pridige naših protestantov.

²² Besedilo in literaturo gl. v: Phaedrus, Liber fabularum — Fabelbuch, Stuttgart 1975 (Reclams Universal-Bibliothek 1144—46), 11, 157, 161, 234 ss.

²³ Jacob Grimm, Reinhart Fuchs, Berlin 1834, Uvod 281. .

²⁴ Grimm, l. c. Uvod 271, tekst 346.

²⁵ Reinke de vos, hg. A. Leitzmann, 3. Aufl., Halle (Saale) 1960 (Altdeutsche Textbibliothek 8), v. 5213 ss. — Reineke Fuchs, übertr. K. Langosch, Stuttgart 1967 (Reclam Universal-Bibliothek 8768—71), 175, 183—185.

²⁶ Izšel v Frankfurtu ob Mainu, potem še večkrat; predelan 1650, izšel v Rostocku.

²⁷ De admirabili fallacia et astutia vulpeculae Reinikes, transl. Hartmann Schopper, Frankfurt/M. 1567. Isti prevajalec: Speculum vitae aulicae, 1595.

²⁸ F. Schmitt & G. Fricke, Deutsche Literaturgeschichte in Tabellen T. 2, Bonn 1950, 72.

²⁹ Arnold E. Berger, Grundzüge Evangelischer Lebensformung (M. Luther), Darmstadt 1967 (Deutsche Literatur in... Entwicklungsreihen — Reformation 1), 265, 266. — Emblemata, 1622: »...kein besseren Dank, / dann wie vom Wolf empfieng der Kraneech« = Schweizer. Idiotikon (op. 21).

1. 9. 4. Neorganski, izolirani vložek v obeh slovenskih variantah (8011, 8012) izpričuje, da je bila basen »volk in žerjav« pri nas znana vse od Mure pa do Ljubljane in Dolenjske. Stavek »varuj, da te volk ne vje« ohranja spomin na volkovo sarkastično sentenco: »bodi zadovoljen, da te nisem pojedel«. Ta sklepni epimythion je še na začetku 17. stol. rabil kot znan pregovor.²⁹ — Časovno in vsebinsko *dvoplastna* pesmica torej kaže s svojim regularnim metrično-ritmičnim kalupom in z obema osrednjima motivoma (žerjavji ples; basen o volku in žerjavu) na *genezo zunaj območja ljudske pesmi*.

2. Žerjav, sveta ptica

2. 1. 1. Kajkavska varianta (SNP IV, 8010) se glede na *sistem* rim ne razlikuje od obeh slovenskih variant (povsod so parne, zaporedne rime, razen v 1. vrstici), le *način* rimanja je drugačen — rime (asonance) so *dvozložne*, vrstična kadenca pa je *tekoča* in *zveneča* (kódelù : nédelù, žérjavì : náralì). Zadnji zlog v iztekih verzov ni ritmično, temveč le *metrično* in *melodično poudarjen* (ō = višja ali nižja nota od note prejšnjega zloga). Stopice v izteku torej niso ne pravi daktili ne pravi kretiki, tudi 2. trohej v 4. verzju je le *kromatično*, ne pa *ekspiratorno poudarjen*:

xx		xx		xo	xo		z
xo	xo	xo	ō				a
xo	xo	xo	ō				a
xo	ōo		xo	ō			b
xΛ		xo		xo	ō		b

Na splošno prevladuje štiristopni trohej, ki pa ga dva spondeja v 1. vrstici in zveneče kadenca (xoō) v 2.—4. verzju ter čezmerno dolgi zlog 1. polstopice zadnjega verza (2. polovico izpolnjuje pavza) razbijajo in tako ustvarjajo *metrično neregularnost*, ki ji sledita tudi stavčni in verzni ritem. Neregularni in nesimetrični obrazec in melodični poudarki v stopicah pa ustrezajo bolj *ljudski* kot umetni pesmi.

2. 1. 2. Opazni so trije, metrično in ritmično povsem ločeni kalupi: I. = 1. verz; II. = 2., 3. verz; III. = 4., 5. verz — I. Zaradi dveh spondejev in treh predahov je 1. vrstica težka, s počasnim ritmom. — II. Metrično enaki 2. in 3. vrstica ponazarjata s štirimi troheji in dvema tekočima kadenca — živahnost in gibčnost, mogoče dvakrat se ponavljajočo plesno figuro s skakljavimi koraki. — III. Zadnja dva verza sta zaradi osrednjih in sklepnih ritmičnih predahov ter krepke pavze na začetku 5. verza spet bolj počasna, pa čeprav se njih metrična shema sklada s shemo predhodnih verzov.

2. 1. 3. Podoba je, kot da 1. verz nima nobene povezave z 2. in 3., ta dva pa se metrično in miselno ne vključujeta v sklepna dva verza (4., 5.). *Triplastnost* metrične, ritmične in miselne gradnje pa pove, da so se v pesmi združili trije različni, prvotno nepovezani motivi: <1> žerjav, sveta ptica — <2> polaganje kodelje — <3> krožni ples — ki jih le skupni motivni element »žerjav« druži v sekundarno tekstno enoto.

2.2.0. Rima *osamljenka* v 1. verz u prič a, da je prvotno dvostišje razpadlo in je v tej podobi porušeno. Tudi miselna vsebina, metrum in ritem kažejo, da verz po svoji genezi ne sodi v niz drugih štirih verzov. Porušen začetek pesmi bi moral imeti svojo neporušeno vzporednico v neki drugi pesmi.

2.2.1. Kakor ob Muri in v okolici Varaždina s kričanjem določenih verzov pozdravljajo žerjave, tako na vzhodnem Štajerskem in ob Muri otroci pozdravljajo s petjem spomladansko kukavico (SNP, IV, 7987), prvega »vdeba« (8007), s kričanjem pa prvo lastovico, ko se prikaže (SNP IV, 7988):

Lastavica, topla ptica,	xo ōo xo xo	a
al rómena bo pšenica?	xx ōo xo xo	a

2.2.2. Tu je ohranjena prvotna metrična podoba: štiristopni katalektični troheji, ki se parno in zaporedno rimajo. Prvi verz »pozdrav žerjavom« (8010) ustreza metričnemu kalupu 1. verza »pozdrava lastovkam« (7988). Kaže, da je motivna prvina »X ptica« migracijski obrazec: subjekt se v raznih zvezah z nenavadnim pridevnikom različno opredeljuje = *topla ptica* : *sveta ptica*.

2.3.1. Tretja motivna enota (↑ 2.1.3. <3>) je vsebinsko podobna zadnjemu verz u obeh slovenskih variant (»le ukulé«). S povednim stavkom, pojasnjenim z domačo primero (kot kolo na plugu), je naznačeno ponavljanje plesne figure kroženja nekega ljudskega plesa, ki ga pač moramo tudi za to pesem suponorati (↑ 1.6., 1.7.2.).

2.3.2. Tako sta po subjektu dvojnega apostrofiranja (»sveta tica«, »žerjavi«) in po motivu plesne figure kroženja (»vertete se«) *drugotno povezana* dva, nekoč samostojna motivna elementa: inicialni (↑ 2.1.3. <1>) in sklepni (↑ 2.1.3. <3>).

2.4.0. V inicialnem motivu nista jasni dve motivni prvini: zakaj se žerjavu ponuja *ključ*, ko gre vendar za *žerjavji ples* (»vertete se žerjavi«), in zakaj je žerjav *sveta ptica*?

2.4.1. V antiki je žerjav bil sicer simbol budnosti, verjeli so tudi, da v naprej sluti važne dogodke, vendar pa ni veljal za sveto ptico.³⁰ Tudi ni znano, da bi stari Slovani kdajkoli žerjava častili kot »sveto ptico«.

2.4.2. Japonci krasijo svoje domove in svetišča s podobo mandžurskega žerjava; verujejo, da jim prinaša srečo in dolgo življenje.³¹ Žerjav jim je torej simbol, simbol pa je skrivnostno znamenje znotraj misterija in kot táko je sestavni del kulturnega dejanja.

2.4.3. Kalmikom (v stepah med Volgo in Uralom) velja žerjav za »sveto ptico«. Tako ga častijo tudi Mongoli.³² Pojmovanje, da je žerjav »sveta ptica«, ima svojo osnovo najbrž na najskrajnejšem Vzhodu, odkoder se je razširilo vse do Volge in naprej v jugovzhodno Evropo.

³⁰ ↑ op. 13 (leksikon).

³¹ ↑ op. 13 (leksikon); — Grzimek l. c. 115.

³² ↑ op. 13 (leksikon).

2.4.4. Obravnavana pesem je iz varaždinske okolice (Vidovci), ki je nekoč, tj. v l. 907—955 in od 1091 dalje z majhnimi izjemami — zlasti v l. 1397—1456 (pod Celjsko grofijo) — politično in cerkveno spadala pod Madžarsko. *Madžari* pa so kot ugro-finska skupina spet del *mongolske* jezikovne družine. Tako je mogoče, da je motiv: »žerjav, sveta ptica«, ki ni slovanski, v varaždinsko pesem prišel od vzhoda z *madžarskim* posredovanjem.

2.5.1. V zvezi s »sveto ptico« bi bil razumljiv tudi nagovor: »ná kluč, ná kluč« — Nagovarjalec pač ponuja žerjavu ključ svojega doma, vabi ga v intimno družinsko in osebno sfero domovanja v preprosti veri, da bi »sveta ptica« s seboj prinesla srečo in blagoslov. To bi lahko bila nekakšna vzporednica k lastovki, ki kot znanilka pomladi v ljudskem verovanju prinaša blagor in blagoslov; v Nemčiji so jo nekoč imenovali »Gospeljina ptica« (= sv. Marije), starim Grkom pa je veljala za »sveto ptico«. ³³

2.6.0. Na prvi pogled je nejasno tudi dvostišje druge motivne enote ↑ 2.1.3. < 2 >): »meti baba kodelu na tu mladu nedelu«. Glasi se kot kak kmečki rek, v katerem je »meti« velelnik, prim. varaždin. *metni*, sloven. *mésti, métem*, »werfen« (*metne; metanje* — Valjavec, l. c. 25, 34; 229 itd.).

2.6.1. Toda ženske »kodeljo« ne »mečejo«. Opravilo s pripravo prediva do čiščenja, rahljanja, tlačenja in valjanja v »okroglo obliko« = kodeljo — je delo v poznojesenskih in zimskih mesecih. ³⁴ Spomladi (ko so se v marcu žerjavi »prvič« prikazali nad Vidovci), ne samo, da se *kodelja* ne pripravlja več, temveč je navadno končana tudi že preja. ³⁴ Zato je mogoče najbolj smiselno, »meti« prevesti s »položiti, razgrni, razprostri kodeljo«.

2.6.2. »Razgrinjanje rjuhe« ali česa podobnega je pravljicična motivna prvina, znana tudi v okolici Varaždina. »Staremu dedu« se vrne čudežni kokot; že od daleč kriči: »prestri mi tri plahte...«. (Ded) *mu prestre tri plahte, na prvu stepe* (= kokot) *cekine i na drugu a na trejtu zriga. Onda je bil stari vesel da je imel dosta penez...*. Njegova žena nažene svojo putko po svetu, misleč, da se bo tudi ona vrnila z zlatniki. Ko se kokoš vrne, »zakriči: ... *prestri mi četiri plahte. Ona (= žena) prestre; na jenu stepe* (= kokoš) *krajcer, na drugu čavel...*« ³⁵

2.6.3. »Razprostiranje« ali »polaganje rjuh« mi je znano tudi iz mojega rojstnega kraja, Braslovč v Savinjski dolini. Kadar so starejši ljudje (babica, teta) ³⁶ pozno zvečer, navadno v jeseni, zaslišala krike preletajočih žerjavov, so nam otrokom pravili: *kdor opazi* (»čuje«) *leteče žerjave in pravčasno po travi* (ali po tleh) *razgrne bel »prtič«* (= rjuho), *tistemu žerjavi izpod neba na prtič zlatá in cekinov nasujejo*. Braslovško izročilo sega vsaj v 18. stol. ³⁶

2.6.4. Mogoče je »meti kodelu« razlagati na podoben način, samo, da bi »baba«, ko je zaslišala žerjave, namesto *rjuh* po tleh razgrnila *prejo* ali

³³ ↑ op. 13 (leksikon) s. v. *Schwalbe*.

³⁴ Niko Kuret, Praznično leto Slovencev, d. 4, Celje 1970, 322—324.

³⁵ Matija Kračmanov Valjavec, Narodne pripovjesti u i oko Varaždina, Varaždin 1858, 284, 285.

³⁶ Zofija Ludvik, roj. Kolšek (1858—1933); Pavla Krupa, roj. Ludvik (1893—1969). Prvič evidentirano.

kodeljo. Nanjo bi žerjavi, prijazno pozdravljeni s povabilom »ná kluč«, natrosili zlatnikov, se spustili na zemljo in zaplesali, kar bi lahko imelo realno podlago (↑ 1. 5. 1.). V dvostišju bi lahko bila združena kar dva pravljicična motiva < 1 > ptice (petelin, žerjav) natrosijo denarja tistemu, < 2 > ki jim razgrne po tleh rjuho (»plahto« [Varaždin], »prtič« [Braslovče], »kodelu« [Vidovci]).

2. 6. 5. Braslovška povedka nima paralele ne v antičnem ne v srednjeveškem slovstvu. Motivno je podobna antičnemu verovanju o žerjavih, ki je izpričano večkrat in v raznih variantah še v poznem rimskem času:

Žerjavi na reki Marici ali pred preletom čez Črno morje ali tudi drugače, ko letijo proti vetru, da vzamejo v kremplje kamne, v kljun pa pesek. Ko se utrudijo ali ko letijo nad morjem ali ko poneha zračni pritisk, spustijo iz krempljev kamne, ko pa preletijo morje, stresejo iz kljuna še pesek.³⁷

2. 6. 6. Braslovška povedka in antično verovanje imata skupen motiv: žerjavi na preletu spuščajo z višine na tla (zemlja, morje) drobne, trde predmete (»zlatnike«, kamne, pesek). Čeprav že Aristoteles trdi, da je to »neumna izmišljotina«, ni nemogoče, da je ravno osnova tega verovanja ohranjena v braslovški povedki. Ljudstvu ne gre vselej za realnost; če verjame povedki, je zanj snov pripovedovanja resnična, pa naj je še tako fantastična. Sprememba: kamni (pesek) > zlatniki se je oprla pač na tisto motivno prvino, ki v tej zvezi govori o zlatu = od žerjava odvrženi kamen baje služi kot zlatarska ôsluca (= preskusni kamen) za preverjanje čistosti zlata (Plinius). V ljudski fantaziji se namen predmeta (= tu: kamen za preskušanje zlata) lahko spremeni v predmet namena (tu: zlató sámó).

2. 7. V obeh variantnih tipih ljudskega nagovarjanja žerjavov se dajo ugotoviti izhodišča, ki posredno vodijo daleč nazaj v antiko, srednji vek in na Vzhod. Čeprav gre za spremenjene motive, se iz njih dá razbrati, da so na Slovenskem poznali: < 1 > antično basen »volk in žerjav« — < 2 > verovanje, da žerjavi med poletom izpod neba spuščajo na zemljo drobne predmete — < 3 > orientalsko verovanje, da je žerjav »sveta ptica«. Od pravljicičnih motivov je bilo znano »razgrinjanje rjuh« po travi, na katere žerjavi spustijo zlatnike. Od koreografskih prvin je mogoče ostal daljnji spomin na starogrški »žerjavji ples« (géranos), ki se je v okolici Ljubljane porušen ohranil vsaj do izteka 17. stol. Ozadje izročil, njih migracija, oblikovanje in spreminjanje pa je zastrto s skrivnostjo. Kraji, kjer je živel izročilo o žerjavih, ležijo na križiščih cest, ki vodijo v vse smeri, in ob glavnih pritokih Donave (Mura, Drava; Savinja, Sava). V preteklosti je to ozemlje bilo odprto številnim kulturnim tokovom, kontinuiteta antike prek staroselcev v širokem prostoru okrog Ptuja, Celja (prim. braslovško izročilo) in Ljubljane je zgodovinsko dejstvo. Nekatere živalske povedke pri nas in okoli Varaždina so porušene in poenostavljene epizode srednjeveškega živalskega eposa.

³⁷ Aristoteles, *Historia animalium* VIII, 12; Aristoteles, *Scholiae* (Averrhoes) 1137; Plinius Maior, *Naturalis historia* X, 60; Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 69, 15; Aelian, *De natura animalium* II, 1. (↑ op. 13 Pauly-Wissowa).

3. Oponašanje ptičjega glasu

3. 1. Kot poseben tip sodi med »žerjavje pesmi« doslej še neobjavljeni tekst iz rokopisne zapuščine Stanka V r a z a (1810—1851) v zagrebški univerzitetni knjižnici, signatura R 4031/II. XXI, str. (7), št. 4 »Kojesta«.³⁸

(b) Ždralovi

Kada děca smotre nebom ždralove, gdě lete, viču na njih, za smesti³⁹ njim kolo:

Skrí kruh, skri kruh,
Pokaži kožíř.⁴⁰

3. 2. Dvovrstičnica je slovenska, pač iz Vrazovega rojstnega okolja (Cеровec pri Ljutomeru); potrjuje nekdanjnje selitvene prelete žerjavov v prostoru med Dravo in Muro. Je iz Vrazove »ilirske dobe«, s konca prve polovice 19. stoletja. Vsebinska porušenosť zapisa kaže na večjo starost.

3. 3. Zapis vsebuje tri prvine: letni čas, namen, besedilo. Čas, ko je tekst aktualiziran, se dá rekonstruirati: pomlad in jesen (»nebom... gdě lete«) (↑ 1. 5. 1.).

Namen je: napraviti zmedo v letalni formaciji (»smesti«). Vrazova opomba se ujema z V a l v a s o r j e v o in z južnoslovanskimi reki za motenje žerjavov med poletom (↑ 1. 2. 2.). Podatek »njim kolo« se ne more nanašati na žerjave v zraku; žerjavi namreč letijo v podobi »klina«, ne pa v »krogu«! Vrazov zapis je tu vsebinsko (motivno) porušen. V njem je *namen* kričanja kontaminiran z *dejanjem*, ki spremlja to kričanje. Po analogiji z zgoraj obravnavanimi primeri naj bi bilo besedilo hkrati péta pesem in ritmično navodilo za krožni ples (»kolo«), izvajan v času preleta žerjavov — ostanek starinskega »žerjavjega plesa« (↑ 1. 3. do 1. 5.).

3. 4. Besedilo dvovrstičnice je po vsebini in metrumu povsem drugačno od zgoraj obravnavanih tekstov. Opazne so aliteracije, v katerih izstopa tudi glas *k*, *r* ali skupina *kr* pa vokal *i* ali *ú*. Osnovni ton žerjavjega glasu je hreščéči, daleč se razlegajoči *krürr* ali *krurr*, *krorr* z različnimi kombinacijami in modulacijami *kru krürr*, *krrukrrüe*, *kruk*, *krik*.⁴¹ Ker med *kruh* in *kožíř* ni asociativnega stičišča — P o h l i n : *kožíř* je les v spodnjem mlin-skem kamnu z luknjo za železni drog — povezuje obe predstavi le aliteracija z značilnimi toni žerjavjega krika. V Vrazovem zapisu so ti glasovi skupinsko potencirani: *kri-krú*, *kri-krú*; *kži-kžíř*. Mogoča je le *ena* interpretacija: z aliteracijo povezane besede posnemajo vreščéči žerjavji krik (→ 1. 1. »na kluč, na kluč«; »suča, suča kolobar«). Mogoče da ta rek zaradi svoje posebnosti niti ne sodi k Vrazovemu uvodnemu tekstu, da se je prvotno besedilo (podobno zgoraj obravnavanim) zgubilo in je nadomeščeno z drugačnim, sorodnim le po motivu »žerjava«. Tipološko vsekakor sodi v Š t r e k -

³⁸ Tekst je jeseni 1978 odkril in prepisal dr. Milko Matičetov in mi ga ljubeznivo odstopil za objavo. Hvala lepa!

³⁹ Ob robu pripisano: (*poremetit*).

⁴⁰ Marginalni pripis: (*kožíř?*).

⁴¹ Alwin Voigt, Exkursionsbuch zum Studium der Vogelstimmen, 12. Aufl. bearb. v. E. Bezzel, Heidelberg 1961, str. 83.

l je v oddelek »Oponašanje ptičjega petja...« (→ 0. 4. 1.). Torej v tisto drobno zvrst, ki je ohranjena tudi v ljubljanski Vrazovi zapuščini: SNP IV 8024 (grlica), 8047 (slavec), 8051 (ševa), 8056, 8057 (škrjanec), 8063, 8064 (vuga), 8072 (vrana). Za zdaj je Vrazov zapis za gotovo redkost, mogoče edino »oponašanje« krika žerjavov (↑ 1. 5. 2.).

Pripis

Moj članek noče biti primerjalna študija o tekstih in likih žerjavjega plesa. Hoče le opozoriti na neobdelano snov »žerjav v ljudskem izročilu na Slovenskem« in na podlagi tekstov, *takšnih, kakršni so*, poiskati motivne povezave in smisel celote. — Akademik G a v a z z i méni (rps.), da je »na ključ« — po zgledu *kuća na ključ, ključ* (letalna formacija žerjavov) — »zaziv ždralovima u letu, da ne lete bez reda nego u svojoj tipnoj letnoj formaciji u obliku <«. Vendar: ko se žerjavi pri nas »prvič prikažejo«, letijo že ves čas dosledno razvrščeni v obliko »ključa« («welche in großer Höhe die Keilordnung streng einhalten» [gl. op. 13 in ← 1. 2. 2.]), ne pa brez reda! Zato jih ni treba v »ključ« šele »sazivati«. Šele na kraju teksta, ko plešejo, so »brez reda«, zato jim kličejo »vrtete se«. Medtem se je namreč vertikalno dogajanje (v zraku) spremenilo v horizontalno (na zemlji), vzrok za to pa je skrit v tistih temnih središčnih verzih. Tudi mi poznamo *ključ žerjavov* in *dom v ključu*, tiste izhodiščne zveze, iz katere edine bi se dalo abstrahirati eliptično povelje »na ključ!«, Slovenci nimamo, ocenjevalec pa eventualne zveze »leteti na ključ« ni eruiral. Iz konteksta iztrgani stavki »Upored ždraljevi kao moji zubovi« (Bosna) in »U uže ždrale, u uže ždrale — Zdravo prošli gore jadicove« (Hercegovina) za naš primer malo povedo, ker se je prvotni smisel v novem tekstnem in ritmičnem okolju lahko popolnoma ali do nerazumljivosti spremenil in ga moramo razlagati iz te nove povezave. Sicer pa v zgledu *kuća na ključ* predložna zveza le substituirala pridevniško določilo svojega subjekta, zato kot njegov dopolnilni del ne more stati sama zase, ne dá se prenesti na *ključ žerjavov* (žerjavi na ključ!). Zadnji pojem je metafora, prvi pa strokovni izraz. Zaradi oblikotvornih in slovničnih fines ne moremo ene izmed njih uporabiti za razlago druge. Metafora *ključ žerjavov*, podobno kot slovensko *kita ptičev, grozd ljudi*, je substitucija določene primerjave, nje raba je povedna, ne pa velelna. Zato ne moremo — kot pri nekaterih konkretnih, npr. *na kolena!*, *v vrsto!* — reči: *v kito!*, *v grozd!*, tako tudi ne kajkav. »na ključ!«, razen če izjemoma to ni ustajeno, krajevno dokumentirano ljudsko reklo.

V rokopisu stoji, da moja »tvrđnja da je tekst ‚stihova‘ u Valvasora prvobitniji nego Terstenjakov«, ni upravičena (↑ 1. 3.). K temu prim.: (Trstenjakovi, Krekovi, Majerjevi) »zapisi narodnih pesmi, pravljic in pripovedk so mlajšega datuma...« (Narodopisje Slovencev I, 30). Presenetljiva je skoraj dobesedna skladnost dveh ljudskih tekstov tako različne starosti in proveniencie. Valvasorjev tekst je »iz prvega vira«, spričo Trstenjakove »neodkritosrčnosti« (Slodnjak) pa tega za njegov zapis ne morem ne dokazati ne zani-kati; vendar verjamem v neko vzhodnoštajersko varianto. Pri Valvasorju so parne asonance ohranjene, pri Trstenjaku porušene, kakor je porušena tudi zaporednost krožnih likov, ki je pri Valvasorju bolj smiselna; pri Trstenjaku tudi preseneča neljudsko »glejte«. Vse to je znak mlajšega izročila.

Zusammenfassung

VOM KRANICHZUG. (GRUSSLIEDER UND TÄNZE)

Die Kraniche durchfliegen das slowenische Gebiet nur auf ihren Zügen im Frühling und Herbst. Noch im vorigen Jahrhundert begrüßte man sie an der unteren Mur, in der Umgebung von Varaždin, im 17. Jh. in Ljubljana mit Vier- und Fünfzeilern und mit einem Rundtanz (südlich von Ljubljana nachgewiesen, sonst erschließbar). Dem Gehalt und der Gestalt nach sind sie zwei- und dreischichtig, alle mit choreographischen Anweisungen. Die erschlossenen Tanzfiguren (Schritte oder Sprünge) sind wohl: 1 voller Kreis, 2 Halbkreise, 1 voller Kreis, 3 Halbkreise. Dies sind vielleicht alte Überbleibsel eines »Kranichtanzes«, der in Altgriechenland gepflegt wurde (géranos). — In den Beispielen aus den SNP 8011, 8012 — die mit ihrem regulären Versbau (7-mal Kretikus) eher literarisch als volksläufig sind — ist unorganisch eine Warnung, wohl an die Kraniche, eingeschoben (daß sie der Wolf nicht fresse). Dies könnte eine Erinnerung an die äsopische Fabel »Wolf und Kranich« sein, die bis in die Neuzeit hinein weitverbreitet war.

SNP 8010 mit unregelmäßigem Versbau und mit klingenden Kadenzten ist eher volksläufig. In den Rundtanztext mit dem »Tanz der Kraniche« sind noch 3 Motivelemente ohne merklichen Zusammenhang eingeflochten: 1. der »heilige Vogel« (Kranich) — ein Motiv ostasiatischen Ursprungs, vielleicht durch magyarisches Vermittlung zu uns gelangt — wird apostrophiert — 2. »na ključ«, vielleicht »nimm den Schlüssel«, möglich eine Aufforderung, er möge einkehren (Glück- und Heilbringer) — parallel zu den slowen.-steier. Begrüßungsversen beim Erscheinen des ersten Frühlingsvogels oder als Parallele zur Schwalbenverehrung — vgl. auch: zahme Kraniche in der Gefangenschaft, Kraniche als Hausgeflügel in den Gesetzen der Salier. — 3. »meti baba kudelu«, die Bäuerin soll Spinnhaar ausbreiten (Hypothese!). Das Ausbreiten von Lein- oder Bettüchern, auf die ein Wundervogel Goldmünzen streut, ist aus dem Varasdiner Raum bekannt. Nach einer alten Sage (wenigstens im 18. Jh. nachgewiesen) aus Braslovče (Celje) soll man beim Erblicken (Hören) eines Kranichzugs Leintücher ausbreiten, die Kraniche werfen dann Goldmünzen herab. Vielleicht ist in diesem Sinne auch »meti kudelu« zu interpretieren. Möglich, daß in dem naiven Glauben an die Gold spendenden Kraniche das antike Grundmotiv von den Kranichen, die während des Fluges kleine Steine und Sand herabwerfen, weiterlebt. Die Kontinuität des antiken Lebens im Großraum Ptuj, Celje (vgl. Braslovče!) und Ljubljana ist eine historische Tatsache. Mehrere zerstreute Tiersagen in Slowenien und im Varasdiner Raum stellen die Verbindung dar mit der mittelalterlichen literarischen Tiersage und dem Tierepos.

In einem Doppelvers aus Slovenske gorice (V r a z) wird durch Stabreim und Vokalfarbe der schmetternde Kranichschrei nachgeahmt.

GOVORICA NOŠE NA PRIMERU PREDGRADA V POLJANSKI DOLINI OB KOLPI

Marija Makarovič
Ljubljana

I.

V sestavku obravnavam govorico noše v Predgradu v Poljanski dolini ob Kolpi, nekako od zadnje četrtine 19. stoletja do danes. Ker so dosedanji opisi predgrajske, v širšem geografskem pomenu tudi poljanske noše dokaj popolni,¹ sem skušala v nadaljnjih raziskovanjih² predgrajske noše ugotoviti govorico noše, kakršna se je oblikovala v obravnavanem obdobju pod vplivom najrazličnejših, za razvoj noše pomembnejših okoliščin.³

Predgrad, največja vas v Poljanski dolini, šteje — podatki veljajo za leto 1975 — 292 prebivalcev in ima 78 hišnih števil. Od tega je naseljenih le 54 hiš. Ljudje se ukvarjajo s poljedelstvom, glavna pridelka sta krompir in koruza, nadalje z mesno in mlečno živinorejo. Zlasti v obdobju pred drugo svetovno vojno pa so se posamezni Predgrajci uspešno ukvarjali z lesno trgovino. V vasi je bilo še pred drugo vojno 6 gostiln in 3 trgovine. Danes imajo eno gostilno in eno trgovino.

V 19. stoletju pa tudi še v prvih desetletjih 20. stoletja so se Predgrajci ukvarjali s krošnjarstvom. »Hauzirerji« so prodajali razne izdelke po domovini in tujini. Od druge tretjine 19. stoletja so se številni izseljevali predvsem v Ameriko; izseljevanje je ponehalo med obema vojnama. V zadnjih letih se je začasno zaposlilo v tujini, predvsem v Nemčiji, le 9 vaščanov. V večjem številu pa se predvsem moški zaposlujejo v Kočevju in v Novem mestu, ženske pa v Starem trgu, od koder se vsak dan vračajo domov.

¹ Primerjaj: Marta Ložar, Slovenska ljudska noša, Narodopisje Slovencev II, 1952, str. 166–238.

² Raziskovanja so bila opravljena večinoma v letu 1972 in 1976. Terenske zapise hrani Arhiv Slovenskega etnografskega muzeja v Ljubljani.

³ Primerjaj tudi: Marija Makarovič, Kmečka noša na Slovenskem od konca 19. stoletja do danes, Vodnik po razstavi, 1974.

Tudi na tem mestu se za podatke in pregled rokopisa in tehtne pripombe, ki sem jih v celoti upoštevala, zahvaljujem Meti Štaudoharjevi iz Predgrada, Mariji Rade-Paličevi, Mariji Rade-Barčevi in Ivanu Šmalcju.

Še med obema vojnama so se moški priložnostno zaposlovali tudi v gozdarstvu, kot se delno zaposlujejo še zdaj, neporočene ženske pa kot deklet. Po poroki pa so hodile na dnino k okoliškim kmetom predvsem ob večjih delih, posamezne so si služile denar tudi z mlatvijo. V vasi sta bili dve skupini, ki sta mlatili po vsej Poljanski dolini.

Občasno pa tudi stalno zaposlovanje Predgrajcev zunaj domačega naselja, predvsem pa nenehni stiki z zunanjim svetom, so imeli v preteklosti in imajo tudi še dandanes velik vpliv na oblikovanje predgrajske noše, ki se je začela, podobno kot v večini ostalih slovenskih kmečkih naselij, proti koncu preteklega stoletja vedno bolj približevati mestni noši.

Tako so tudi v Predgradu proti koncu 19. stoletja predvsem za praznjne dni prenehali nositi oblačila, krojena iz domačega platna in sukna (v tem času večinoma že kupljenega od Kočevarjev), za delovne dni pa so jih nosile med obema vojnama le še posamezne starejše ženske. Tako oblačijo platneno róbačo in klotasto ali »plavdrukasto« bluzo ter si po tedanji šegi pripasujejo črn predpasnik; skratka hodijo v belokranjski, domači noši, nosijo »róbače«. Pred drugo vojno so namreč pošle še zadnje zaloge domačega platna in belih oblačil, pa tudi blaga »valesa« za rokave in belega »iz kratkih balic platna« za praznja gornja krila ne prodajajo več v trgovinah.

V bela oblačila se oblačijo leta po prvi vojni le še za večje praznike, ko oblečejo róbače k telovski procesiji, pa na veliki in binškošni ponedeljek. Prav tako pa si nadenejo róbače vse do zadnje vojne na Anževo (27. decembra), ko so »kólali« pred cerkvijo ali pa »na placu pred Bižalovo hišo«. Končno si še v letih po drugi vojni posamezne ženske — navada je bila splošna pred prvo vojno — hranijo bela oblačila za na pare.

Če primerjamo Predgrad, ki je pred drugo vojno pomenil živahno in gospodarsko napredno središče Poljanske doline, z ostalimi belokranjskimi naselji, vidimo, da so tukaj začeli opuščati nošo kakšno desetletje poprej, predvsem pa so vodili v privzemanju sodobnejših oblačilnih potez. Vzporredno s tem pa se je oblikoval in spreminjal tudi odnos do starejše noše, kar opažamo tudi v nekaterih drugih agrarnih naseljih.

Tako je proti koncu 19. stoletja, še bolj pa v letih pred drugo vojno, pomenilo Predgrajcem oblačenje v starejšo, belo nošo, nazadnjaško in staromodno oblačenje. Zlasti mlada dekleta so druga drugi očitala »starovečnost«, če so se — podatek velja za obdobje prve vojne — še vedno oblačile v belo nošo. Po prvi svetovni vojni so cenile starejšo nošo le še posamezne starejše ženske, ostali vaščani so jo še nadalje podcenjevali in tisti, ki se je nosil »po gospodsko, v civilni obleki«, je v očeh soseske pomenil nekaj več. In to je največkrat v resnici tudi bil, če predhodno navedemo, da so se po gosposko oblačili najprej uradniki, trgovci in gostilničarji pa učitelji.

Med obema vojnama, vsaj delno tudi že pred prvo vojno, se je odnos posameznih Predgrajcev do starejše noše začel spreminjati. Delno pod vplivom že tedanjega vrednotenja starejše noše, ki je zadobila spremenjeno funkcijo. Tako je nedvomno tudi pri Predgrajcih v vrednotenju starejše noše pomenila cezuro zahteva, naj se obenem z ostalimi, avstroogrski kroni podložnimi narodi, udeležijo počastitve 60-letnice vladanja cesarja Franca Jožefa 1908. leta na Dunaju. Tedaj so tudi v Predgradu za nastopajočo skupino krojili belo nošo po starejši šegi — saj jim je večina praznjih oblačil



Pražnja noša deklet z male
kmetije, okoli 1920

pogorela 18. julija 1903. leta. Nadalje so se med obema vojnama tudi Predgrajci udeleževali festivalov, evharističnih shodov ipd., v povojnih letih pa so na pobudo Franceta Marolta ustanovili uspešno folklorno skupino, ki še dandanes nastopa v domačem kraju in zunaj njega. Tako vse do danes narašča vrednost starejše, čeprav v zadnjih desetletjih pod vplivom nastopanj že nekoliko spremenjene »narodne noše«, kot jo po vzoru ostalih slovenskih pokrajin začenjajo poimenovati tudi v Predgradu.

II.

Podobno kot v oblačenju drugih slovenskih vasi, ugotovimo tudi v Predgradu v obravnavanem obdobju vrsto poglobitvinih okoliščin, ki so vplivale na spremembe v noši, na privzemanje sodobnejših oblačilnih potez in obli-

kovale svojstveno govorico oblačenja, kakršno je narekovala predvsem življenjska raven in zaposlitev Predgrajcev, starost, spol in stan nosilcev ter funkcija noše, o čemer bo govor v naslednjem.

Proti koncu 19. stoletja so se v Predgradu najšodobneje nosili predvsem nekmečki stanovi, tako družina grajskega oskrbnika, sodnika, zdravnika ter učitelji in učiteljice, ki so tako tudi posredovali šodobnejše poteze v nošo Predgrajcev. Najprej so jih posnemali premožnejši kmetje, predvsem hčere trgovcev in gostilničarjev, ko so se začele »nositi po gospodsko«. Te so potem še leta po prvi vojni vodile oblačilno omiko v vasi, ko so jih, največkrat skozi okna, opazovali ostali vaščani, kadar so šle »po gospodsko opravljene po vasi«. V zadnjih letih pa podobno kot po ostalih agrarnih naseljih tudi v Predgradu vodijo v oblačenju tisti, ki hodijo v službo, ali imajo vsaj enega zaposlenega v družini.

Pred prvo vojno in leta po njej se je, kot zatrjujejo najstarejši, tudi v oblačenju poznalo, če je imel kdo koga v Ameriki ali pa da je prišel iz Amerike. Tako so se hčere in žene »Amerikancev« oblačile v kvalitetnejše obleke, predvsem pa so se pokrivalo z lepšimi, največkrat svilenimi rutami, »rubci svilenici«. Svilenac je bil raznih barv in je veljal za časa Avstrije 9 kron (po eno krono so na dan zaslužile tedaj dninarice). In tista, ki je bila pokrita s svilencem, je po zatrjevanju vaščanov »že bila nekaj«. Mimo pokrivala je v času bele noše, še ob koncu 19. stoletja, tudi lepši predpasnik pričal o večji denarni sposobnosti nosilke.

Prav tako so se, največ do poroke, še med obema vojnoma lahko malo boljše in šodobnejše oblačila tudi neporočena dekleta, »osibenice«, saj so del zaslužka, ki so ga prislužile z dnino pri večjih kmetih, potrošile za nakup oblačil. Najmočnejše med njimi, ki so mlatile »po deželi in po bregu« (DoI, Radenci, Zagozdac, Čeplje, Podgora) so si prislužile pred prvo vojno po 5 forintov, pa tudi po 1 goldinar na dan.

Nasploh je še pred zadnjo vojno kakršnakoli začasna zaposlitev — neporočene so se velikokrat po nekaj let udinjale kot dekle — pomenila bajtarskim in malokmečkim dekletom skorajda edini način, kako nekoliko izboljšati svojo oblačilno garderobo. Zavaljo tega so tudi najpogosteje zatrjevale materam, če so jim branile, naj ne hodijo služiti: »Bom šla služiti, bom si vsaj za gvant zaslužila.« V zvezi s povedanim se še dandanes marsikatera starejša ženska natanko spominja, koliko je bila stara, ko si je za prvi prislužen denar kupila prvo »po gospodsko« krojeno krilo in bluzo, svojo staro belo obleko pa je prepustila materi, ki je še vedno hodila v róbači.

Končno so v Predgradu izstopali s svojim drugačnim in šodobnejšim načinom oblačenja predvsem tisti Predgrajci, ki so prihajali začasno na dopust iz Amerike in Nemčije ali pa so se vrnili za stalno domov. Vsaj še pred prvo vojno so se po zatrjevanju starejših tudi čez delavnik težko odrekli praznji obleki; zgovorna je oznaka za praznje oblečenega sezonskega delavca: »jim kravata 14 dni ni šla z vrata po vrnitvi«.

Kot drugod po Sloveniji se je tudi v Predgradu odražalo premoženjsko stanje v večjem številu oblek, ki so jih za delovne, posebej pa za praznje dni premogli vaščani. Tako so imeli premožnejši kmetje, gostilničarji in trgovci po več praznjih oblek, pa tudi ob delavnikih so bili boljše opravljene. Manjši kmetje in »osibeniki« pa so premogli po eno, največ po dve nedeljski



Dekleta v oblekah »za po večernicah«, 1921

obleki, ki so jih nosili tudi po štiri desetletja, ob delavnikih pa so hodili na polje, predvsem pa v gozd in vinograd, v močno zakrpanih oblačilih. Osibeniške ženske in otroci pa so še leta po prvi vojni največkrat nosili vse leto ob nedeljah in praznikih k maši po eno obleko. Nič boljše niso bili preskrbljeni za delavnike, saj pogosto pripominjajo starejše ženske, da so delovno obleko oprale ob sobotah zvečer, da so jo potem lahko spet v ponedeljek zjutraj oblekle. Zelo so pazile novo róbačo, zakaj kakor hitro je bila oprana, se ni več imenovala »nova róbača« temveč »polovna« (ponošena). Zato so jo nosile neoprano po več let.

Dandanes pa tudi v Predgradu ne opazimo razločkov v oblačenju med velikimi in malimi kmeti. Tudi število delovnih in praznih oblek za poletne in zimske dni se je povečalo in dosega v povprečju po štiri obleke, pa tudi več. Podatek, da »na gmajni ležijo zavržene skoraj nove obleke«, dovolj zgovorno ilustrira današnje stanje.

Starost in spol nosilcev sta tudi v Predgradu med poglavitnimi okoliščinami, ki so v obravnavanem obdobju sodelovale pri ohranjanju in pri spreminjanju noše in izpričevale njeno svojstveno govorico. V precej večji meri kot dandanes pa je bil v obdobju bele noše, tako še proti koncu 19. stoletja, s posameznimi deli noše že navzven opredeljen tudi stan nosilke.

Podobno kot v preteklosti tudi še zdaj — seveda veliko bolj svobodno, ker zadnja leta starši skorajda ne sodelujejo in ne odločajo pri nakupu oblačil — mladi ljudje najprej privzemajo sodobnejše načine oblačenja. V zadnjih letih se je tudi glede modernejšega načina oblačenja premaknila sta-

rostna meja vsaj za desetletje navzgor, saj se tudi v Predgradu dekleta med 16. in 25. letom podobno oblačijo. Prav tako se je premaknila oblačilna meja tudi v noši starejših žensk, ki je še pred zadnjo vojno uvrščala vsaj že petdesetletnice po noši v skupino starih žensk, danes pa se začinjajo oblačiti v temnejša oblačila šele po šestdesetem letu in več. Staromodno, tj. v dolga krila in daljše jope, z ruto na glavi pozimi in poleti pa se dandanes v Predgradu oblačijo samo še štiri osemdesetletne ženske.

Čeprav zatrjujejo starejši, da so se predgrajski moški, predvsem fantje, ob nedeljah gizdavo oblačili, ko so k praznjim oblekam privezovali kravate, se bahali z dolgimi porcelanastimi pipami in kupljenimi palicami, so jih ženske, kolikor moremo sklepati prav tako na podlagi ustnega izročila, precej presegale, saj »velike gizdavice«, ki so potrošile veliko denarja za obleko, še danes živijo v ljudskem spominu.

Kot omenjeno, so posamezni deli noše posebej v času bele noše, navzven določevali nosilkin stan. Tako so se mlade snahe pokrivalo s »pocelam«, poceljem, ostale pa so nosile peče. Prav tako so ob hladnejših dneh oblačile brezrokavne »male suknje« predvsem mladoporočene žene. Vdove se vsaj že zadnji dve desetletji 19. stoletja pokrivajo s črnimi rutami in privezujejo namesto svetlejših črne predpasnike. Na splošno tudi še dandanes, čeprav vaščanke zatrjujejo, »da žalost ni v obleki«, žena najmanj leto dni žaluje za možem in otroci za starši s tem, da hodijo oblečeni v »črnino«. Nasploh je tudi v Predgradu še med obema vojnama prevladovala navada, da so vdove žalovale vse življenje ali pa se vsaj temnejše oblačile. Zakaj če je vdova po mnenju vaščanov prezgodaj nehala žalovati in se je pokrila s svetlejšo ruto, je marsikatera vaščanka pripomnila: »Več išče drugoga«. Celo vdovca — za vdovce tudi v preteklosti niso veljala tako stroga pravila žalovanja — so marsikdaj obsodili, če si je nekaj mesecev po smrti oblekel svetlejšo obleko: »Glej ga belega ženina, se že nastavlja.«

Končno so razločki med starimi in mladimi, predvsem pri ženskah, tudi še dandanes v pokrivanju glave. Tako so starejše ženske vedno, poleti in pozimi, tudi v hiši pokrite z ruto, mlajše pa so že nekaj let pred zadnjo vojno, tedaj še ob negodovanju starejših, začele hoditi »suglave«, razoglave.

Nosilčev stan končno označujejo tudi prstani. Medtem ko v preteklosti poročeni moški poročnih prstanov niso nosili, jih imajo v zadnjih letih na roki največkrat tudi pri težjih delih, enako kot ženske.

Funkcionalna delitev noše na delovno in praznjo ima tudi v Predgradu ustrezno mesto pri oblikovanju noše, predvsem ob koncu preteklega stoletja tudi pri prevzemanju sodobnejših oblačilnih potez. Na splošno velja, da so se nekako proti koncu 19. stoletja začeli vaščani oblačiti »po gospodsko, civilno« najprej za velike praznike (veliko noč, telovo, binško itn.), nato ob nedeljah in kadar so šli po opravkih v Črnomelj, Novo mesto, Kočevje ali Ljubljano. Čeprav praznje opravljani, pa so bili skoraj do cerkve ali mesta obuti v »črape« ali bosi in so se šele pred cerkvijo ali mestom preobuli v čevlje, črape pa skrili v grmovje ob poti, da so se nazaj grede ponovno preobuli.

Popotnega Predgrajca pa je še prva leta po zadnji vojni označeval nahrbtnik in dežnik pa palica, ki so si jo možaki urezali med potjo. Po sodobnejših merah so bile nadalje vsaj že nekaj let pred prvo vojno krojene tudi



Žagarjeva družina, 1928

poročne ženske in moške obleke, ki so jih večinoma šivali domači krojači in šivilje.

V preteklosti so bili nadalje večji razločki med praznjo in delovno nošo. Tako so imeli vaščani natanko določene obleke za nedelje in praznike ter za delovne dni. Med praznjimi oblačili pa so razločevali mimo »zakmašnega gvanta«, h kateremu so ženske še okoli tridesetega leta privezovale predpasnik, še popoldansko obleko »za po večernicah«. In še zdaj zatrjujejo starejši ljudje: »Ne daj bože, da bi se na navaden dan oblekla v zakmašno obleko ali v obleko za po večernicah«. In nadalje primerjajo za današnje dni, da »mladina hodi enako oblečena v petek in svetek.« In medtem ko so še leta po zadnji vojni prvokrat oblekli novo obleko večinoma najprej za velike praznike, ugotavljamo za zadnja leta, da se tega tudi starejši ne držijo

več. In če je še med obema vojnama velikonočna ali telovska procesija pomenila pravo vaško modno revijo novih, predvsem ženskih oblačil ali vsaj svilenih rut pri revnejših, se je te vrste pomen pri predgrajski mladini prekmaknil v zadnjih letih na druge priložnosti, na razne družabno zabavne prireditve, sklepe šolanja itd.

Nadalje so se delovna in praznja oblačila v obravnavanem obdobju razločevala ne toliko po osnovnem kroju kot po uporabljenem blagu. Že v starejši beli noši so vsakdanja, delovna oblačila še proti koncu 19. stoletja krojena iz domačega platna, predvsem ženske pa kupujejo v tem času za praznje dni industrijsko belo bombažno blago. Tako so bile tudi med obema vojnama zakmašne obleke iz volnenega blaga, »štufaste«, za po večernicah »cajgaste ali iz plavdruka«, za doma pa vse do prve vojne še vedno krojene iz domačega platna. V zadnjih letih pa je le še pri starejših ženskah v navadi za poletne delavnike tiskanina in klot, barhent pa ob zimskih dneh; mlajše posegajo enako kot moški po različnih sintetičnih blagih. Obvezno dopolnilo tudi današnji ženski delovni noši je predpasnik, čez katerega si privežejo, kadar gredo krmit prašiče, še enega, da se spodnji ne zamaže, ko si naslanjajo na trebuh škap s pomijami, »svinščak«. Še pred drugo vojno pa je bil priljubljen in skoraj obvezen dodatek praznji noši bolj ali manj cenen nakit, največkrat zaponka, nadalje mašna knjižica in robček. Torbice so k praznjim oblekam in za obisk večjih mest prišle v modo šele po zadnji vojni, pa še tedaj pri posameznih Predgrajkah. Danes pa so na poti k maši ali pa po opravkih zunaj naselja torbice že splošno v navadi.

Prav tako si tudi v Predgradu, podobno kot v drugih pokrajinah, že na zunaj, po obleki spoznal prvoobhajanca ali birmanca. Deklice so — podobno kot še zdaj — oblekli v bele, fantiče pa v temne obleke z obveznimi šopki in venčki. Mimo praznje obleke so različni šopki in venčki označevali novoporočenca in svate. Tako je imel ženin šopek, ki mu ga je kupila nevesta, pripet na levi strani prsi, na rokavu pa po enega do tri venčke — »krancne«. Po en krancl je imel tudi »glavni pajdaš«. Tudi nevesta je imela, razen če je bila noseča, na glavi venček, v rokah pa velik šopek, prav tako iz suhih rož, ki so ga po poroki največkrat dale v okvir, za spomin. Poročne šopke pa so velikokrat dajali tudi v krsto. Glavno nevestino pričó — »pajdašico« je prav tako označeval venček na glavi, po čemer so ljudje nasploh ugotavljali, ko so opazovali poročni sprevod: »O, glavna pajdašica je«. V domači vasi izdelane šopke, ki so jih pripenjale pajdašice, so končno nosili vsi svatje.

Tudi naborniško nošo so mimo praznje obleke označevali šopki, ki so jih fantom največkrat podarila dekleta. Ob vrnitvi domov pa so ljudje po šopkih ugotavljali, kdo je potrjen in kdo ni. Vsi tisti namreč, ki so bili nepotrjeni, so se vračali domov brez šopkov. Po zatrjevanju nekaterih pa so fantje hodili na nabor v Črnomelj brez šopkov in so si jih kupili tam šele potem, če so bili potrjeni.

Podobno kot v nekaterih drugih vaseh pa so tudi v Predgradu nosili moški po en uhan, ženske pa po dva (»zamorčka«) v ušesih; pri moškem je uhan pričeval, da nosilec z njim preganja bolezen oči ali glavobol.

Prav tako kot v nekaterih drugih agrarnih naseljih so si tudi v Predgradu posamezni revnejši vaščani izposojali še prva leta po prvi vojni od premožnejših sorodnikov ali vaščanov praznje, poročne, birmanske in obhajilne



Delovna noša, 1928



Svatje, 1928

obleke. Prav tako so si posamezna revnejša dekleta, največkrat prijateljice, še med obema vojnama druga drugi posojale nedeljske bluže, da so bile malo drugače oblečene. Dandanes pa enoglasno zatrjujejo: »Si ne bi izposodila za nič na svetu, če bi se primerilo, da bi imela enako obleko kot kakšna druga vaščanka, je ne bi nosila.« Se vedno pa poznajo izposojanje črne, žalne obleke, če se primeri, da kdo nenadoma umre, pa nimajo domači nič pripravljeno.

Nadalje so si do prve svetovne vojne neveste na splošno izposojale naglavni okras — »šapol«, ker sta bila v celi Poljanski dolini samo dva šapola. Po prvi svetovni vojni pa so si neveste, podobno kot k starejši noši šapole, dodajale h »gospodski nevestinski obleki« večinoma od premožnejših kmetic izposojene pajčolane — »šlajerje«, za kar so morale odslužiti en dan z delom. Tudi izposojo otroške krstne odeje — »pindekela« so odslužile z delom.

Še pred prvo vojno so Predgrajke posvečale praznji noši, predvsem krilom, veliko pozornost s tem, da so jih škrobile in na svojstven način krišpale. Ker je po tedanjem okusu veljala za postavno žensko taka s širokimi boki, so si bolj suhljate pripasovale dolenjke »dopasnice« ali pa krajše »pušterce«. Predvsem dekleta in mlade snahe so ob nedeljah ocenjevali vaščani z besedami: »Joj, je imela lepo nakrišpano róbačo, tako lepo naróndana je bila. Je šla po cerkvi, da je vse škripalo.« Ali pa omalovažujoče: »Nima kukof, ima pušterce.«

Nasploh so pred zadnjo vojno sloveli Predgrajci pri svojih sosedih »po bregu in deželi«, da veliko dajo na praznjo obleko, okoličani so se na njihov račun posmehovali z zbadljivkami: »Predgrajci imajo čevlje na biks, v žepu pa niks.« Ali: »Predgrajci imajo póstole na škric, v žepu pa niks.« Nekaj višja in predvsem sodobnejša, naprednejša oblačilna raven, ki se je najprej izpričevala v praznji noši, pa nedvomno temelji na predvojni višji življenjski ravni dela Predgrajcev, gostilničarjev, trgovcev in veleposestnikov.

*

Tudi v Predgradu se je oblačilna omika posebej v zadnjem desetletju spremenila in predvsem dosegla visoko raven. Tako se oblačijo, razen posameznih starejših žensk, v obleke sodobnih krojev in materialov, kot ustrezajo posameznim starostnim stopnjam. In tudi Predgrajcem se zdi docela razumljivo, da vsaj mladina posnema glede oblačenja sodobne modne tokove s kavbojkami, mini in maxi krili itn. V zvezi s tem hotenjem pa je noša v Predgradu, ki je za starejša obdobja specifična, vedno bolj podobna poenotenemu oblačenju in le v posameznostih ima še vedno specifično oblačilno govorico predgrajskih vaščanov.



Poročna obleka predgrajskih žensk v Ameriki po prvi svetovni vojni

Zusammenfassung

DIE AUSSAGEKRAFT DER TRACHT VON PREDGRAD IM POLJANE-TAL
AN DER KOLPA

Die Autorin behandelt die Aussagekraft der Tracht von Predgrad für die Zeit von ungefähr dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts bis heute. Da die bisherigen Beschreibungen der Tracht ziemlich vollkommen sind, versuchte sie in den weiteren Untersuchungen dieser Tracht deren Aussagekraft festzustellen, wie sie sich in der erwähnten Zeit unter dem Einfluß der verschiedensten, für die Entwicklung bedeutsamen Umstände (wie das Lebensniveau und die Beschäftigung der Einwohnerschaft, weiter ihr Alter, Geschlecht, der Stand der Träger sowie die Funktion der Tracht) gebildet hat.

BEDENÍCE*

Imena, pesniško in obredno izročilo o tem cvetju na Slovenskem in pri sosedih v hrvaški Istri

Milko Matičetov
Ljubljana

Nomina vernacula in floris specialibus multum lucis accendunt, cum ex vulgi nomine saepius ingenioso natura plantae innotescat.

K. Linné (1707—1778)

1. PREGLED IN PRETRES IMEN

Imena, nabrana iz tiskanih ali rokopisnih besednjakov, iz strokovnih ali poljudnih botaničnih spisov in iz najrazličnejših objav vse do beletristike, tako po številu kakor po pričevalni vrednosti precej zaostajajo za imeni, ki se nam jih je posrečilo najti med ljudmi od levega brega Mure do

* Predmet razprave je južnoevropska rastlina, za katero v strokovni literaturi še ni enotnega, splošno sprejetega imena: pogostejša so poimenovanja *Narcissus radiiflorus* Salisb. = *N. angustifolius* Curt. = *N. stellaris* Haw., redkejša *N. longipetalus* Schleich., *N. seriofloreus* Schur. ali *N. stelliflorus* Schur. Tako za to samorastnico kakor za njeno vrtno, gojeno sorodnico je dolgo veljalo skupno ime *Narcissus poëticus*, ki ga je vpeljal — z mislijo pri Ovidovih *Metamorfozah* 3, 339 sl.: mladenič Narcis spremenjen v cvet — botanik M. Lobelius (1538—1616), leta 1753 pa prevzel in s tem potrdil K. Linné. Znanstveni razvoj botanike je šele mnogo kasneje pokazal, da gre pri naši divji rastlini pravzaprav za drugo vrsto. Ime *Narcissus poëticus* L. danes botaniki soglasno omejujejo na belo cvetlico, ki jo na Slovenskem gojimo v vrtovih, v zahodnem Sredozemlju pa je še zmerom samorastnica. Pri nas nemara do konca prejšnjega stoletja in v laičnem pisanju tudi pozneje ni bilo stroge ločnice med vrstama *N. poëticus* in *N. angustifolius* (*radiiflorus* etc.).

In še kratko pojasnilo, zakaj v razpravi dajemo prednost *bedenici*: med domačimi imeni, ki bi se mogla potegovati za čast knjižne besede (po blagoglasnosti, po širšem govornem zaledju, ker so jih tudi literatje in strokovni pisci že skušali uveljaviti namesto grško-latinskega imena), je samo *bedenica* popolnoma prosta, medtem ko so njene potencialne tekmice — binkoštnice, jurjevke, ključavnice, medenice, medenke — vsaj enkrat, če ne celo večkrat »oddane«.

desnega brega Tera, od koroških Gur na levem bregu Drave dol do Kolpe in osrčja Istre. V objavah so imena največkrat knjižno polikana, ponavadi brez naglasa, krajevno nedoločena ali kako drugače pomanjkljivo podana. Še neobjavljeno arhivsko gradivo, prav posebej pa terenski zapiski so nam pomagali odstraniti pomanjkljivosti in zapolniti skoraj vse vrzeli v poznavanju sinonimov za bedenice. To in nekaj dragocenih podatkov nefilološke narave (glej 2. poglavje) nam danes omogoča predstaviti izbrano cvetlico tako, da bo njena predstavitev nemara spodbujala k nadaljnjim etnobotaničnim študijam. Nalogo samo bi bilo kajpada nemogoče izpeljati brez lju-beznivega sodelovanja dolge vrste strokovnih tovarišev, prijateljev, znancev in priložnostnih pomočnikov. Vsem se že kar tu na pragu opravičujem za nadlego in obenem najtopleje zahvaljujem za pozitivne ali negativne odgovore, pripombe ipd.

Pisana podoba slovenskih sinonimov za bedenice bo najprej in najlepše zaživela pred nami na karti razširjenosti. Za izdelavo le-te sem se oprl na osnutek neobjavljene karte »*Narcissus radiiflorus* Salisb. v Sloveniji«, ene od mnogih, ki jih ima v načrtu katedra za botaniko ljubljanske univerze. Karto, na kateri so rastišča nakazana s črnimi krožci, mi je ustrezljivo dal na razpolago asistent dr. Tone Wraber. Za tukajšnjo rabo se je bilo treba zateči k posebnim simbolom ali znamenjem in pokazati razvrstitev imen ne samo v mejah SRS, ampak po slovenskem jezikovnem prostoru v celoti. Tega botanične karte rastišč ne predvidevajo, ker bojo prej ali slej vključene v mednarodno, srednjeevropsko mrežo.

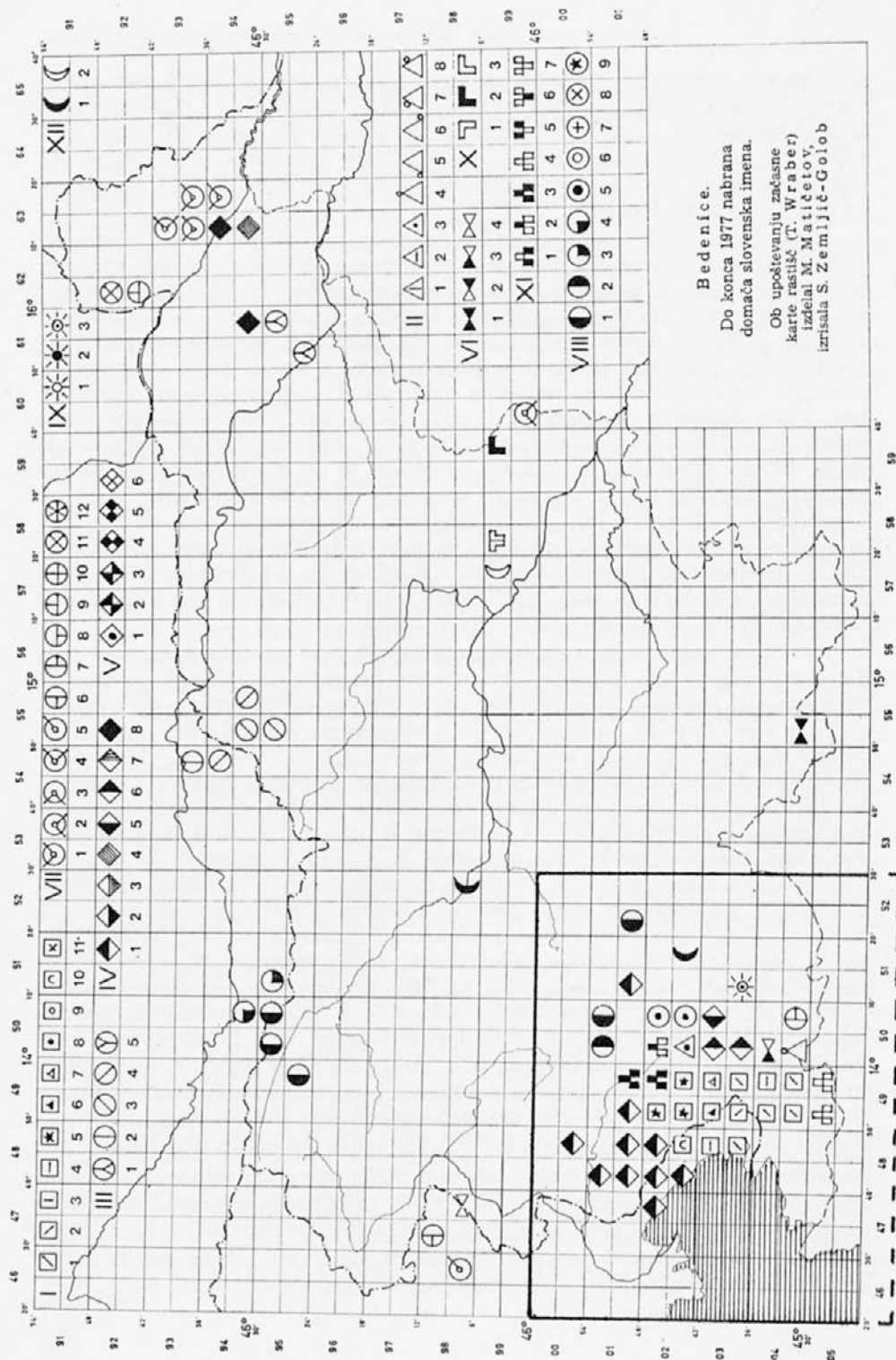
Hrvaško Istro sem pritegnil v svoj pregled šele sredi dela, ko sem ob republiški meji spoznal, da kakor od nekdanje rase na ti in na oni strani cvetlica, tako so od nekdanje potovala sèm in tje tudi imena zanjo. Po ugotovitvah jezikoslovcev (pred vsemi je treba omeniti delo domačina iz Čičarije: J. Ribarić, Razmještaj južnoslovenskih dijalekata na poluotoku Istri. Srpski dijalektološki zbornik 9, Beograd 1940)* in zgodovinarjev (prim. M. Kos, O starejši slovanski kolonizaciji v Istri. Razprave SAZU I/1, Ljubljana 1950, 53—82) je istrsko ozemlje nad črto ustje Mirne - Učka - Lovran mozaik starejših in mlajših naselitvenih plasti, ki so v srednjem veku temeljito predrugačile narodnostno podobo Istre, ob prvih vdorih Slovanov ok. leta

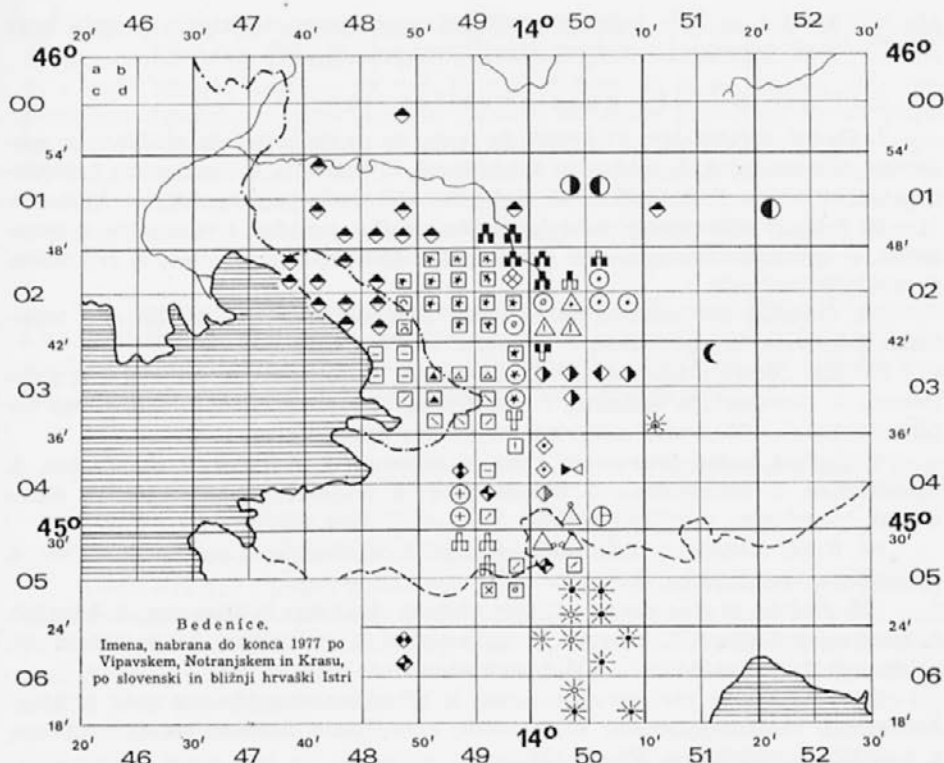
* Josip Ribarić (1880—1954) je to študijo dokončal leta 1917 in predložil kot doktorsko disertacijo na Dunaju; za recenzenta sta mu bila določena prof. Rešetar in Vondrák (podatek dr. Jelke Ribarić-Radauš). Takrat pa je Avstroogrska razpadla in do zagovora sploh ni prišlo. Leta 1919 najdemo Ribarića med eksperti za Istro na mirovni konferenci v Parizu, kjer je bila njegova študija prevedena — iz rokopisa — v srbohrvaščino za uporabo članom delegacije Jugoslovanskega odbora, ne pa tudi tiskana. L. Tesnière (Atlas linguistique pour servir à l'étude du duel en slovène, Paris 1925, 39) hvaležno omenja neobjavljeno jezikovno karto Istre, ki jo je Ribarić narisal [kot priloženo svoji študiji] in Tesnière z njegovim privoljenjem posnel. Medtem ko je delo čakalo na tisk, pa ga je mimo avtorja dobil v roke in spretno uporabil — ne da bi ga citiral — M. Maček (ustna izjava J. R. piscu teh vrst). Ko je končno le izšlo — malo pred divjaškim zračnim napadom na Beograd — je pri tem menda šel po zlu tudi del naklade. Tako je moč razumeti, zakaj je dragocena študija ostala skrita marsikomu, ki bi jo bil lahko s pridom rabil. Prim. tudi, kar sta o tem pisala N. Rončević (SR 15, 1967, 335—336) in J. Rigler (SR 16, 1968, 589—590).

600 strnjeno romanske, upravno pa bizantinske pokrajine. Poleg zelo starih kajkavskih (slovenskih) in čakavskih (hrvaških) območij — z raznimi vmesnimi stopnjami in prepleti — srečamo tu razmeroma pozne (16. stol.) štokavske ali štokavsko-čakavske in celo romunske govorne otoke. Mar je po temtakem čudno, da me je zamikalo iti po sledovih bedenec tudi na istrska tla pod upravo SR Hrvatske?

Naša karta razširjenosti imen se ne more popolnoma ujeti s karto rastišč. Neujemanje, razločki nastajajo zato, ker so imena ponavadi znana v širši okolici, tudi v krajih, kjer bedenice ne rasejo. Na Menišiji poznamo npr. majhno rastišče Gladki grič nad Dobcem, domače ime — *klyčávence* — pa je prišlo na dan v vasi Bezuljak. Še izrazitejši je primer rastišča na Slavniku: ob južnem vznožju pravijo naši rastlini *mandalénka*, na severnih pobočjih *rombánšnica* ipd., nekoliko dalje stran v severovzhodni smeri pa kar *roža s Slávniká*. Medtem ko bi na karti rastišč zadostovalo eno samo znamenje na Slavniku, zaznamuje naša karta imen tri ločene kraje: Podgorje, Skadanščino, Slivje. Deloma podobno je še z nanoškimi rastiščem: kako imenujejo bedenice po redkih samotnih hišah na Nanosu, ne vemo; v Gradišču pod Nanosom jim pravijo *júrjevke*, v vipavskih vaseh od Podrage in Dobrave čez Podnanos/Šembid, Orehovico in Lozice do Otošč *klénte* ipd., pivški Spodnanósci (Strane - Ubeljsko - Razdrto) pa *basávke-pisávke*. Prav zategadelj je na naši in vsaki karti razširjenosti rastlinskih imen nujno vrisanih več krajev kakor na navadni karti rastišč.

O jugozahodnem delu slovenskega ozemlja bi ne bilo pretirano reči, da je pravzaprav eno samo obsežno rastišče bedenec. Kljub temu pri imenih ni enotnosti. Ponekod so spremembe tako pogostne, da jim na naši prilogi št. 1 na str. 280 (kjer en kvadrant — s stranicama $5,6 \times 5,8$ km obsega površino $32,48$ km²) sploh ni moč slediti. Posebej s krepkejšim okvirjem nakazani jugozahodni del te karte ne posreduje niti približno dejanskega stanja, saj bi marsikam enako upravičeno vrisali več drugih znamenj! Zato smo bili prisiljeni predstaviti ta del še enkrat — gl. prilogo št. 2, str. 281 — v dvakratni povečavi, da bi nam pri vnašanju simbolov za imena na ustrezna mesta ne zmanjkalo prostora. Povečani kvadranti so zdaj tolikšni, da bi bilo v vsakega moč spraviti štiri »okenca« enakega formata kot so kvadranti karte 1. Kljub povečavi nismo predeljevali prostora znotraj kvadrantov, saj bi gostejša mreža ovirala preglednost; vsako »okence« bi ustrezalo površini $8,12$ km² (s stranicama $2,8 \times 2,9$ km), vendar si je ta »okenca« treba samo misliti: njihovo zapovrstje je nakazano v kvadrantu 0048/1. (Za natančnejšo lokalizacijo podatkov ni treba drugega kot dodati »botaničnim koordinatam« ustrezno črko — *a*, *b*, *c* ali *d*; tako npr. šifra 0048/4b pomeni zgornjo desno četrtino kvadranta, kamor pade Šempas z rastiščem Vitovlje in imenom IV. 1 = »júrjevka«.) S povečavo smo dosegli, da v vsak kvadrant namesto enega znamenja po potrebi lahko vnesemo štiri, istega formata kot na karti 1, v vsako osnovno polje torej kar šestnajst znamenj namesto poprejšnjih štirih! Ker smo želeli pokazati tudi imena v bližnjih krajih hrvaške Istre, smo na našem povečanem odseku šli za 6' niže kot standardne karte, ki jih je dala razmnožiti za svoje potrebe (predstavitev flore Slovenije) botanična stolica ljubljanske univerze.





Znamenja na kartah pomenijo:

- I: 1. medenica, 2. mendenica, 3. medenka, 4. medénka; 5. bedenica, 6. bendenica, 7. bledenica, 8. bedenika, 9. benedika, 10. bedénka; 11. padanika/pedenika. — II: 1. muzgálce, muzgalice, 3. muzgálke/muzgávke; 4. súgalice, 5. súgovice, 6. smúgalice; 7. cmúlenke, 8. cmúlašje/cmúljaši. — III: 1. česnikóvce; 2. kyóbšnica, 3. klóbšanca/klópšenca, 4. kyóbšenca/kyopšenca; 5. líkovka. — IV: júrjevke, 2. júrjevce, 3. ljúrljevce; 4. filpošince; 5. urbánke, 6. vrbánščice, 7. rombánšnice; 8. fúnkašnice. — V: 1. ivánčice; 2. mandaléne, 3. mandalénke, 4. mandalénce, 5. mandalénice; 6. majdaléne/majdalénce. — VI: 1. kapúčkí/kapúčnice, 2. lopátarice, 3. rože s Slavníka; 4. špalúdence. — VII: 1. škrtovínjeki; 2. rácke; 3. kúkavice, 4. kúkojce, 5. kukálce; 6. kolénce, 7. kolenice, 8. podkolénčíc, 9. podkolónci, 10. podklónci, 11. peklánce, 12. piskolénčící. — VIII: 1. ključávnice/ključavence ipd.; 2. klenčavence, 3. klačénce/qláčénce; 4. qlúčénce; 5. féjfcje; 6. kránčevke; 7. bokalétce, 8. bokalíci, 9. mijólke. — IX: 1. sónčica, 2. súnčice; 3. podsúnčence. — X: 1. Marijine palčke; 2. Jožefove palčke, 3. Jožefove palčke. — XI: 1. basávke, 2. pisávke, 3. klýnta/klénta, 4. stragončící, 5. mènjenje, 6. sušenica, 7. jálovka, 8. lúčka. — XII: 1. marcíza/mrcíza, 2. gomecíza.

Na prvi karti razširjenosti smo izkoristili prazni prostor ob vrhnjem robu in ob stranskem desnem robu (nad legendo) za urejeno razgrnitev simbolov. Po pomenski sorodnosti so razdeljeni v skupine, označene z rimskimi številkami. V vsako izmed teh skupin uvrščena imena so dobila arabske številke, ki se vsakokrat začenjajo znova; le imena, najdena potem, ko

sta bili karti 1 in 2 že izdelani, pritikamo na konec nekaterih skupin brez števil. S skupinskimi rimskimi številkami smo skušali nakazati,

kaj naj bi bilo dalo cvetlici ime:

I. *Sladki, lepljivi sok, ki priteče iz cveta, če ga razkolješ do plodnice*: 1. medenica, 2. mendenica, 3. médenka, 4. medénka; 5. bedenica, 6. bendenica, 7. bleđenica, 8. bedenika, 9. benedik, 10. bedénka; 11. padanika/pedenka. — Médence.

II. *Srkanje omenjenega soka (pogostna otroška navada)*: 1. muzgálce, 2. muzgalice, 3. muzgálke/muzgávke; 4. súgalice, 5. sŭgovice, 6. smúgalice; 7. cmülenke, 8. cmúlašje/cmúljaši.

III. *Cebulica kot sestavni del rastline*: 1. česnikóvce; 2. kŭóbəšnica, 3. klóbšəca/klópšəca, 4. kŭópšəca; 5. lúkovka. — Česnikovce.

IV. *Čas cvetenja (godovi, prazniki; mesec)*: 1. jŭrjevke, 2. jŭrjevice, 3. ljŭrljevice; 4. filpošince; 5. urbánke, 6. vrbánščice, 7. rombánšnice; 8. fŭnkašnice (= binkoštnice). — Májenca; májevica, májovica; rombánšelce.

V. *Osebná imena brez zveze s časom cvetenja*: 1. ivánčice; 2. mandaléne, 3. mandalénke, 4. mandalénce, 5. mandalénice; 6. majdaléne/majdalénce. — Mandaléni, medelénce; maričice; ivánice.

VI. *Kraj, rastišče*: 1. kapŭčki/kapŭčnice, 2. lopátarice, 3. rože s Slavnika; 4. špalúdnce. — Lipovske kurine.

VII. *Podoba iz žive narave*: 1. škrtovínjeki; 2. rácke; 3. kúkavice, 4. kúkojce, 5. kukálce; 6. kolénce, 7. kolenice, 8. podkolénčíc, 9. podkolónci, 10. podklónci, 11. peklénce, 12. piskolénčící. — Čúki, kukavičje rože.

VIII. *Podobe iz predmetnega sveta*: 1. ključavnice/ključávence ipd.; 2. klenčávence, 3. klačénce/qləčénce, 4. qlúčənce; 5. féjfce; 6. kránclevke; 7. bokaléte, 8. bokalící, 9. mijólke. — Věnci; čāšice.

IX. *Astralna podoba*: 1. sŭnčica, 2. sŭnčice; 3. podsŭnčence. — Sŭnčəca, sŭnčənce; sŭnčənica.

X. *Podobe iz religioznega kroga*: 1. Marijine palčke; 2. Jožefove pálce, 3. Jožefove palčke.

XI. *Nerazrešen pomen ali nejasna povezava*: 1. basávke, 2. pisávke, 3. klýnta/klěnta, 4. stragončící, 5. mēnjence, 6. suščnica, 7. jálovka. — Balŭčka, kokošínje, mājkiye, prljŭhovice.

XII. *Popačenke učenega imena*: 1. marcíza/mrcíza, 2. gomecíza. — Macízara, macízura, narančízica, bérnacis.

XIII. *Prenosi imen drugih cvetic*: gájtroža; lílija; pomladna l.; lílijan; nágeljni; svetantŭn, svetantŭnci, svetantŭnske rože ipd. [= lílija].

Po tem, ko smo sinonime za bedenice zasidrili prostorsko in dali ob razvrstitvi v pomenske skupine tudi ključ za branje obeh kart razširjenosti, smo dolžni prinesiti še nadroben pregled besednega gradiva z ureditvijo po abecedi in z osnovno dokumentacijo, od kod je kaj. Pod posameznimi gesli razvrščamo podatke kronološko. Imena, ki kažejo nebitveno izgovorno ali morda celo samo pisno oddaljitev od matice, niso dobila lastnega novega gesla, ampak so našeta kot variante kar v nadaljevanju pod ustreznim izhodiščnim geslom. Edninska ali množinska oblika pomeni le, da mi je ustrezno ime prišlo tako na uho ali da je tako sporočeno v viru. (Primer

sg. *mandalénka* pl. *mandalénce* [hiperkorektno: *mandalenkel* naj pokaže nevarnost, ki bi se ji izpostavljali s kabinetnimi rekonstrukcijami.) Imena, ki v virih nimajo naglasa, ga tudi tu niso dobila, da bi se izognili neljubim pomotam. Ljudsko naglaševanje se namreč odteguje pravilom, kakor pričajo npr. danes žive naglasne variante *česnikovce* in *česnikóvce* (mimo nepotrjenega zapisa *česnikovica* iz 19. stoletja) in dvojniki tipa *médénke/me-dénke*, *muzgálce/muzgalice*. Za marsikatero nenaglašeno ime iz starejših objav se nam je s preverjanjem na terenu posrečilo določiti naglas, le *sušč-nica* (A. Debeljak) ostaja še uganka, saj ne vemo niti tega, kje je doma.

Vsa imena podajamo v ležečem tisku; tista, ki so prišla v Pletersnikov slovar, tudi rahlo razprto. Da bi ne obremenjeval dokumentacije, je pisec teh vrst namesto podpisa dal pred lastne prispevke (ob imenih, krajih, letnicah) zvezdico; kjer ni navedeno leto, gre za 1977.

Abecedni pregled imen

Balūčka, f.: Kaščerga (Miličević, Žikić 1978).

**Basávka/basáuka*, f.: Strane, Ubeljsko, Razdrto.

Bedenica, f.: Tomaj 1813—14 (F. Bilc — »eine weisse Rose etwas grösser als Glockenblume«); Trstenjak, SG 7, 1861, 27; Rodik [prav: Povir]¹ (Erjavec, LMS 1875, 219 = Šulek 1879 = Tuma 1924 = Barlè 1937 = Simonović 1959); F. Seidl 1916 (Slovan 14, 253) in 1918 (Rastlinstvo naših Alp, 150); Sežana (M. Hus, Njene službe, 1933, 46); *Kopriva, 1934; M. M. Debelakova 1937 (J. Kugy, Iz mojega življenja v gorah, 221); Piskernik 1941, 262, in 1951, 373; KLS 1, 1968 sporoča ime *bedenica* iz tehle vasi na Gorenjem Krasu: Dobravlje (307), Brežec, Gorenje in Gradišče pri Divači (305, 311, 312), Grahovo brdo (313), Križ (319), Senadole (331), Štorje (338) in Utovlje (340); SSKJ I, 1970, 110; — *Bazovica, *Vrhovlje, *Dol. Le-

Poglavitne krajšave in kratice

AS = Arhiv Slovenije. — Barlè = J. B., Prinosi slovenskim nazivima bilje. Zagreb 1937 [p. o. iz ZbNŽOJS 30/2—31/1, z dodano pos. paginacijo]. — Bezljaj = F. B., Etimološki slovar slovenskega jezika. Ljubljana 1976. — ČZN = Časopis za zgodovino in narodopisje. — KLDB = Krajevni leksikon Dravske banovine. Ljubljana 1937. — KLS = Krajevni leksikon Slovenije 1, Ljubljana 1968. — LMS = Letopis Matice Slovenske. — LZ = Ljubljanski zvon. — Marzell = H. M., Wörterbuch der deutschen Pflanzennamen. Leipzig 1959 sl. — Plemel = V. P., Beiträge zur Flora Krains. Jahresbericht des Vereins des Krainischen Landes-Museums 3, Lb. 1862. — PV = Planinski vestnik. — SAZU = Slovenska akademija znanosti in umetnosti. — SBL = Slovenski biografski leksikon. — SG = Slovenski glasnik. — Simonović = D. S., Botanički rečnik naučnih i narodnih imena biljaka. Beograd 1959. — Skok = P. S., Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb 1973. — SSKJ = Slovar slovenskega knjižnega jezika 1, 2. Ljubljana 1970, 1975. — Šašel = J. Š., Rožanski narečni besednjak (dokončan 1957, rkp. pri SAZU). — Šulek = B. Š., Jugoslavenski imenik bilja. Zagreb 1879. — TT = Tedenska tribuna. — Tuma 1924 = E. T., Vocabolario botanico latino-sloveno. Studi Goriziani 2, 1924, 159—194. — ŽiS = Življenje in svet.

¹ Čas bi bil, da se ta sto let stara napaka popravi! Erjavčev informator Matija Sila je ime poznal od doma — iz Povirja pri Sežani, Erjavčeva pa ga je pomotoma lokaliziral v kraj Silovega službovanja — Rodik, kjer naše rastline sploh ni (gl. o tem zgodbico v 2. poglavju).

žeče, *Matavun, *Naklo, *Kazlje; na Vrhéh: *Grižane in *Sela, za Narc. poëticus tudi *Štomaž, *Razgúri, *Gradišče, *Štjak, *Ravnje; Trebče (P. Merku 1978).

*Bedenika, f.: Perci pri Črnci v Istri.

Bedenka, f.: Tuma 1930 = Budal, LZ 1931, 72; ŽiS 10, 1931, 49; A. Debeljak 1938 (ŽiS 24, 280); — *bedénke, f. pl.: Voglje, Dol, Col pri Repentabru.

*Beklánec. Gl. peklánce.

Bendenice, f. pl.: Lipica 1965 (T. Korošec, centralna kartoteka ISJ SAZU);

*Padriče, *Nasirec; Lonjer, Podlonjer, Sv. Ivan in Rocol (P. Merku 1978); — ban-dénica, f.: Padriče, Gropada, Bazovica (P. Merku 1978).

*Benedíke, f. pl.: Rumeni pri Črnci v Istri.

Binkoštnice, f. pl.: A. Piskernik (centr. kartoteka ISJ SAZU). Gl. fúnkašnica, fúnkištnice ipd.

Bledenice, f. pl.: Lipica 1965 (T. Korošec, centr. kartoteka ISJ SAZU) in *1977; *Lokev.

*Bokalétce, f. pl.: Hrastovlje, Dol, Bezovica.

Bokaliči, m. pl.: Zarečje pri Pazinu (Šulek 1879, 22);² — bókalić / bokalić, m.: Sv. Petar u šumi (Miličević, Žikić 1978).

Cmüjlanke, f. pl.: Lipovci 1978 (D. Rešek).

Cmülašje / cmüljaši, m. pl.: »na levem bregu Mure nasproti Veržeja«; Bratonci, Lipovci (F. Kozar 1977).³

Cmülenke, f. pl.: ok. Veržeja (Pionir 32/5, jan. 1977, 133; podatke dal dijak Srečo Tibaut): — cmüljanka, f.: Veržej («Pomladanske cvetlice» 1976);⁴ — pl.: Lipovci (J. Dravec 1978); — cmüljenke, f. pl.: »na Ravénskem« (D. Turnšek, 1977); Bratonci (J. Dravec 1978).

Cmülenki, m. pl.: Melinci, Ižekovci («tú njin samo deca včasih pravijo cmülenki» — V. Novak 1977).

Čašica, f.: Katun Lindarski, Šajini pri Žminju (Miličević, Žikić 1978).

Česníkovića, f.: Caf (Plet. 1, 99) = Tuma 1924 = Barlè 1937 = Simonović 1959; ŽiS 16, 1934 422; — *česnikóvce, f. pl.: Mestni vrh pri Ptujju (Branka Jurca ustno); Bodkovci v Slov. goricah (A. Slodnjak ustno); — *česnikovce, f. pl.: Trsternik pri Benediktu; — češnikovića, f.: Caf (Plet. 1, 536 — s. v. lúkovka).

*Čúki, m. pl.: Lipa, Rupa; — [le za vrtné:] Dolenje, Jelšane, Novokračine, Brešca; — [le za N. pseudonarc.] Perka, Pasjak, Šapjane.

[Fajfice, f. pl.] — *féjfce: Hruševje 1975; Sajevče; fajfice: Rakulik 1977 (E. Pretnar).

Filpošince, f. pl.: Babinci (F. Kozar 1977); — filpošnice, f. pl.: Ljutomer (J. Dravec 1978).

² Šulek omenja kot svoja poročevalca iz Istre M. Silo (Rodik) in J. Volčiča (Zarečje). Ker Sila tokrat odpade (gl. op. 1), preostane le drugi, ki je v Zarečju služboval 1855—1871. Šulekovo obliko bokaliči (str. 536) ima najbrž na vesti tiskarski škrat.

³ V pismenem sporočilu se ta sodelavec ISN sklicuje tudi na podatke, ki mu jih je dala Ema Tibaut iz Lipovec, predm. učiteljica na osn. šoli v Veržeju. — Nasprotno pa J. Dravec meni, da se ime cmülašje ne nanaša »na cvetlice, temveč na otroke, ki berejo cmülenke«.

⁴ Pod gornjim naslovom je Pionir leta 1976 razpisal nalogo, uredništvo pa je z dvanajstih šol prejete odgovore (gl. Pionir 32, 132—133) odstopilo v varstvo ISN SAZU. Hvala!

Fünkašnica, f.: Veržej (Pionir 32/5, jan. 1977, 133); — *fünkašnice*, f. pl.: Veržej (F. Kozar 1977); *fünkešnica*, f.: Veržej («Pomladanske cvetlice» 1976);⁴ — pl.: Noršinci, Radomerščak (J. Dravec 1978); — *fünkištnica*, f.: Andrenci pri Cerkvenjaku 1977 (J. Jurančič).

**Gájtrože*, f. pl.: Čačič in Podvrh nad Osilnico.

Gomecize, f. pl.: Polana (Henina) 1977 (J. Bostner).

Gráutroža, f.: Kuželj ob Kolpi 1977 (S. Jarm, ustno).

**Ivánčice*, f. pl.: Bač pri Materiji, Povžane, Tublje.

**Ivánice*, f. pl.: Tublje pri Materiji.

Ivanjščice, f. pl.: Povžane 1954 (M. Wraber).

Jálovka, f.: Hrpelje (Erjavec, LMS 1879, 121 = Tuma 1924 = Barlé 1937 = Simonović 1959; Bezljaj 1976, 218 in 224); *Slope.

Jožefove pálce, f. pl.: Bistrica ob Sotli 1977 (Z. Koliševska — za *Narc. poeticus* L.); — *Jožefove palčke*, f. pl.: pod Lisco 1978 (L. Lipovšek).

Júrijevka, f.: Gorjansko (Erjavec, LMS 1879, 121 = [popr. v *jurjevka*:] Tuma 1924 = Barlé 1937 = Simonović 1959; Bezljaj 1976, 234); — *júrjevke*, f. pl.: Mavhinje 1946 (L. Legiša, Novi svet 1, 207); Šempolaj 1960 (Rebula, Senčni ples, 163); pod Čavnom (TT 1964, št. 24, 4); Veliki dol 1968 (KLS 1, 341); A. Piskernik (centr. kartoteka ISJ SAZU); *Lukovec, *Kobjeglava, *Tomačevica, *Komen, *Vojščica, *Lipa, *Temnica, *Renče, *Šempas, *Manče, *Gradišče pod Nanosom, *Strmca pri Studenem; *Brišče, *Briščiki, *Gabrovec, *Koludrovica, *Repnič 1978; — *júrjevka*, f.: Nabrežina, Trnovca (P. Merku 1978); — *júrjevka*, f.: Sosljan, Salež, Križ, Zgonik, Prosek, Kontovel, Boved (P. Merku 1978); — *júrjôyka*, f.: Slivno (M. Debeljuh-Poldini, 1978).

**Júrjevice*, f. pl.: Rudani pri Žminju (Ive Rudan, ustno); — *júrjavica*, f. / *júrjevice*, f. pl.: Žminj, Pamići, Slivari, Bazgalji, Damjanići (Miličević, Žikić 1978).

Kapüčak, m.: Banja Loka 1977 (J. Gregorič po sporočilu A. Pogorelca iz Fare pri Kočevju).

[*Kapüčnica*] — *kapüč'nca*, f.: Banja Loka (dvojček prejšnjega imena — po hribu Kapüč).

Klačenica, f.: Tuma 1924 = Barlé 1937 = Simonović 1959; — *qláčénce*, f. pl.: Slov. Plajberk 1910—1957 (J. Šašel 53); — *klačence*, f. pl.: D. Drušković (Rok Arih, Zibelka, 1953, 123; Pomnenje, 1970, 288); — *kločence*, f. pl.: V. Habjan 1975 (Trota-mora, 355); — *klačénce*, f. pl.: Leše 1977 (M. Stanonik); *Sveče.

**Klenčávence*, f. pl.: Podkraj, zaselek »Vrh klanca«.

Klěnta. Gl. *kljnta*.

[*Ključavnica*, f.]: Plemel 1862 («in Oberkrain insgesamt *ključavnice* genannt»); — *ključavnica*: Planina nad Jesenicami (L. Pintar, LMS 1895, 17 = Barlé 1937 = Simonović 1959); — *ključavnice*, pl.: Gorenjec 6, 1905, št. 31, 1; J. Macher 1910 (Rastlinstvo 54); R. Badjura 1930 (Sto izletov, 153—154); KLDB 1937, 538; J. Jalen, KMD 1955, 131—133; Plavški rovt (V. Felc, Delo 1. jun. 1978); G. Radovna (V. Vodušek 1978); — *ključalnice*, pl.: J. Krulec 1896 (PV 2, 22); F. Seidl 1916 (Slovan 14, 253); Tuma 1924; ŽiS 10, 1931, 49; ŽiS 16, 1934, 422; A. Debeljak 1938 (ŽiS 24, 1938, 280); — **klečávence* / *klečávenčke*, pl.: Col in Višnje (tu ne rastejo, ljudje jih hodijo brat v sosednji Podkraj); — **klyčávence*: Hrušica, raztresene hiše vzh. od Podkrajja; Bezuljak na Menišiji (hodijo jih brat na Gladki grič nad Dobcem).

Klobšance, f. pl.: Črna, Mežica 1977 (J. Mrdavšič); — *klópšanca*, f.: Čirkovče v Podjuni 1977 (M. Stanonik); — *kópšanca*, f.: Bistrica v Podj. 1977 (M. Stanonik); *kyóbsance*, f. pl.: Vogrče v Podjuni 1977 (P. Zablatnik); — *kyobšance*, f. pl.: Prevalje, Ravne 1977 (J. Mrdavšič); — *kwópšanca*, f.: Šentanel pri Prevaljah 1956 (V. Vodušek).

Qlúčance, f. pl.: Bilnjovs 1977 (P. Zablatnik).

Kljnta / klěnta, f.: Podraga (L. Avčin 1977); *Dobrava, *Podboršt, *Poreče, *Šembid, *Orehovica, *Lozice, *Podgrič, *Žvanuti, *Otošče.

**Kokošinje*, f. pl.: Podbárdan 1978.

**Kolence*, f. pl.: Matajur (P. Gujon, ustno).

Kolenice, f. pl.: Poljane pri Podgradu 1968 (A. Gerdevič, KLS 1, 328) in *1977.

**Kránclevke*, f. pl.: Dolenja vas pri Senožeah, Senadole.

**Krive rože / te krive r.*, f. pl.: Bardo 1978.

Krtovinjek, Gl. *škrtovinjek* in op. 8 a.

Kúkafce, f. pl.: Čenebola 1970 (P. Merku).

**Kukálca*, f.: Špeter (P. Petricig, ustno).

Kúkavce, f. pl.: Tešanovci (J. Dravec 1978 — rastišča: ok. Mlajtinec).

Kúkavice, f. pl.: Bardo 1977, Njivica 1978 (P. Merku).

**Kúkavičje rože*, f. pl.: Bezgovica nad Osilnico.

Kúkojca, f.: Suhi vrh 1977 (V. Koren); Moravci, Sebeborci (J. Dravec 1978).

Lilija; f.: Zabukovje 1977 (L. Lipovšek); — *pomladna l.*, f.: Razbor 1977 (J. Pompe, »Križki Anzek«).

Lipovske kurtné [L. cvetlice], f. pl.: Bakovci (J. Dravec 1978).

**Ljúbljevice*, f. pl.: Póhmani pri Žminju (I. Rudan, ustno).

Lopátarice, f. pl.: Ter 1977, Njivica 1978 (P. Merku).

Lúkovka, f.: Caf (Plet. 1, 536) = Tuma 1924 = Barlè 1937 = Simonović 1959.

Mājavice, f. pl. / *mājevica*, f.: Pićan; — *mājovica*, f.: Gologorica (Miličević in Žikić 1978).

**Majdaléne / majdalence*, f. pl.: Pólane (uradno Veliko polje), Vrabče na Vrhéh.

Mājkiye, f. pl.: Miličiči (Miličević, Žikić 1978).

Majolke, f. pl.: Kačiče 1968 (Ž. Tomišić, KLS 1, 315); — **mijólke*, f. pl.: Kačiče, Dane pri Divači.

**Mandaléne*, f. pl.: Praproče pri Podgorju; Brest v Čičariji; — *mandalèna*, f.: Lívade (Miličević, Žikić 1978).

**Mandaléni*, m. pl.: Pólane (Vl. Polje) na Vrhéh.

[*Mandalénice*, f. pl.:] — **məndəlěnce*: Črnotiče; — **mandalénice*: Skofi, Krašiči pri Oprtlju.

Mandalenke, f. pl.: Podgorje pod Slavnikom 1954 (M. Wraber), 1968 (Ž. Tomišić, KLS 1, 327) in *1977: *mandaléncé* (sing. *mandalénka*).

**Marciza*, f.: Šmarna gora; Palčje na Pivki. Dalje gl. *mrcíza*.

Márčenice, f. pl.: Šajini pri Žminju (Miličević, Žikić 1978).

**Maričice*, f. pl.: Perka, Zvoneča v Istri.

Marijine palčke, f. pl.: Zabukovje pod Lisco 1977 (L. Lipovšek).

**Medelence*, f. pl.: Jákovce, Tabor nad Vrabčami.

**Médence*, f. pl.: Bač pri Materiji.

Medenice, f. pl.: Lonjer (A. Čok, *Jadr. koledar* 1952, 181);⁵ *Laže pri Senožečah, *Hrpelje, *Beka, *Prešnica, *Podpeč, *Zazid, *Rakitovec, *Dane v Čičariji; — *madnica*, f.: Dolina (M. Debeljuh-Poldini, 1978).

Medénka, f.: Prešnica⁶ (Erjavec, *LMS* 1879, 123 = Tuma 1924 = Barlé 1937 = Simonović 1959; Koštiál 1938: *ŽiS* 24, 308); *Laže pri Senožečah; — *medenke*, f. pl.: Materija 1954 (M. Wraber); prav tam 1977 **médenke*; — *mediénka*, f.: Repen, Opčine, Piščanci, Kolonja, Frlugi (P. Merku 1978); — *madijanka*, f.: Bani (P. Merku 1978).

**Mendenice*, f. pl.: Vrhpolje, Mihele pri Krvavem potoku; — Boršt (P. Merku 1978).

**Mènjence*, f. pl.: Volče pri Košani.

Mezgalka, f.: Tuma 1924. Gl. *muzgálke* ipd.

Mijólke. Gl. *majolke*.

[*Mrcisa*, f.] — *merzila*: Fr. A. Breckerfeld 1793 (v rubriki *Gartengewächse*); B. Šulek 1879, 536 (v obliki *marcisa* in *mercisa*, baje po J. A. Brekerfeldu [sic!], čigar rkp. naj bi mu bil odstopil 1850 H. Freyer).⁷

[*Mrciza*, f.] — *merzisa*: A. F. Dev, *Pisanice* 1781; — *merzila* [beri *mrčiza*]: Pohlín, Tu malu besediše 1781; — za *Narc. poëticus* še danes v rabi tuintam na Dolenjskem, npr. Struge (J. Gregorič po sporočilu A. Pogorelca, 1977), Librga, Kostrevnica (J. Meze, ustno, 1977).

**Muzgálce*, f. pl.: Senožeče 1975; Gabrče.

**Muzgálce*, f. pl.: Laže pri Senožečah.

**Muzgálke*, f. pl.: Potoče pri Senožečah; — **muzgávke*, f. pl.: Laže pri Senožečah.

**Nágeljni*, m. pl.: Podplanina nad Čebrom.

Narančičica, f.: Karloviči v Istri (Miličević in Žikič 1978).

Narcis, m. / *narcisa*, f.: med m. in f. niha že prvo znano pričevanje, iz 17. stol.: »*narcissa* roža spomladnja« poleg »take farbe kakor so *narcissi*« (Kastelčev *Dictionarium latino-carniolanum* oz. prepisa NUK Ms. 169 in G. Vorenc). Oboje še danes tako v knjižni rabi — glej SSKJ 2, 1975, 976 — kakor v živi govorici (posebej tam, kjer poznajo samo gojeno rastlino in zato ni starih domačih imen).

**Padanike* / *pedenike*, f. pl.: Črnica, Požane.

**Peklance*, m. pl.: Gerlinci, Pertoča, Večeslavci; — **beklánc*, m.: Gerlinci.

**Pisávke*, f. pl.: Hudičevce, Razdrto.

**Piskolénčiči*, m. pl.: Dol. Barnas (V. Simonitti, ustno).

Podklónci, m. pl.: Korovci 1977 (V. Koren).

⁵ J. Koren, urednik *Jadr. koledarja*, je izvedel od ing. Andreja Čoka, da le-ta pozna ime iz Lonjerja, od koder so otroci hodili brat cvetje na Kras proti Padričam.

⁶ Erjavec piše pravzaprav »Videž nad Prešnjico«; Videž je ledinsko ime rastišča, pribl. uro hoda nad vasjo Prešnica, severovzhodno od žel. proge Divača - Pazin - Pulj.

⁷ Ljubljanski AS hrani nekaj botaničnih rokopisov Franca Antona von Breckerfelda (1740—1806; gl. SBL 1, 57), datiranih 1780, 1784 in 1793. Kdo bi bil skrivnostni, leta 1784 umrl J. A. Brekerfeld, bi mogli morda izvedeti iz njegovega izvirnega rokopisa. Ali je ohranjen (v Šulekovi rkp. zapuščini?), ne vemo.

- **Podkoliénčič*, m.: Podbarnas (P. Petricig, ustno).
Podkolónci, m. pl.: Cankova 1977 (D. Turnšek, r. Kerčmar); **Korovci*; —
**podkolúnec*, m.:
**Podsúnčence*, f. pl.: Koritnice pri Knežaku.
Prljühovica, f.: Heki, Žbrlini, Trošti, Sarčija, Sv. Petar u šumi, Slokovići, Rogovići, Maršetići (Miličević, Žikić 1978).
Rácke, f. pl.: Sp. Sušica, Bizeljsko 1977 (L.-A. Lisac); *šmarnične rácke*, f. pl.: Stara vas, Bizeljsko 1978 (L.-A. Lisac).^{7a}
Rbanščice, f. pl.: Skadanščina 1968 (I. Gruntar, KLS 1, 334).
**Rombánšelce*, f. pl.: Skadanščina; — **rombánšnice*, f. pl.: pov. starejša Skadanka, poročena v Slopah.
**Rože s Slavnika*: Slivje, Vel. Loče v Brkinih.
Selíne, f. pl.: Hum (Željka Hrvatin 1978).
**Smúgalice*, f. pl.: Jelovice.
Sônčanca, f.: Obirsko 1978 (L. Karničar).
[*Sónčica*, f.] — *sónčica*: »v Čičih« (Erjavec, LMS 1879, 128 = [Plet. *s ó t n - č i c a*] = Barle 1937 = Simonović 1959); — *sončica*: Koštiál 1938 (ŽiS 24, 308)⁸ in Lovšin 1944 (V Triglavu in njegovi soseščini, 13); — *sónčica*, f.: *Čiritež, *Krkuš, *Roč; — *sónčice*, f. pl.: Ročko polje, Hum (Miličević, Žikić 1978); **sónčice*, f. pl.: Ročko polje, Buljavci pri Roču.
**Stragončiči / strgančiči / strugančiči*, m. pl.: Smokvica, Movraž, Dvori.
Sugalice, f. pl.: Golac 1968 (A. Gerdevič, KLS 1, 310); — **súgalice*: Zagrad pri Golcu.
Súgovica, f.: Vodice v Čičariji (J. Ribarić 1940, 195 = Skok III 357).
Súnčanica, f.: Žminj (Miličević, Žikić 1978).
**Súnčence*, f. pl.: Jurišče na Pivki 1978.
**Súnčice*, f. pl.: Trstenik, Rašpor, Račja vas, Lanišće, Podgače, Brgudac, Semiči, Lupoglav v Istri; — *súnčica*, f.: Žminj, Tinjan, Beram, Borut, Vranje, Sv. Martin (Miličević, Žikić 1978).
Suščnica, f.: A. Debeljak (ŽiS 24, 1938, 280).
**Svetantónci*, m. pl.: Vele Mune; — **Svetantûon*, m.: Žejane; — **lu Svetantûon rûožica*, f.: Žejane; — **rože (od) sv. Antóna*: V. in M. Mune; — **svetantónske róže*, f. pl.: Pasjak.
[*Škrtovinjek*]^{8a} — *škrtovinjak*, m.: Bratonci (Š. Kúhar, ČZN 8, 1911, 68); Gančani, Lipa (M. Ramovš ustno, 1977); Melinci, Ižakovci, Beltinci (V. Novak 1977); **Odranci*. — **škrtofinjeki*, m. pl.: Bakovci; — **škrtvinjeki*, m. pl.: Bogojina, Bukovnica.
Špalúdance, f. pl.: Čólnica pri Kambreškem, na grebenu med Sočo in Idrijo, 1977 (prvo sporočilo — v obliki *špaludnc* — prišlo od kustosa N. Križnarja iz N. Gorice).

^{7a} Prilastka *šmarnične* (najbrž v pomenu »majniške«) so *racke* baje deležne samo takrat, ko so v šopku!

⁸ Tu ne gre za novo, samostojno pričevanje: Koštiál je le prilagodil Slov. pravopisu 1935 staro Erjavčev o ime, Lovšin pa mu je sledil.

^{8a} Na izpolnjenem vprašalnem listu, poslanem 1976 s soboške gimnazije »Pionirju« (gl. op. 4), je Srečko Tiba ut napisal pravzaprav *krtovinjek*. V Veržuju, kjer je dijak doma, ime *škrtovinjek* ni v rabi, pa ga je očitno slišal in reproduciral površno; zato o njegovem zapisu le pod črto, tu in v op. 20.

**Urbánke / vrbánke / uorbánke*, f. pl.: ok. Košane; Volče pri Košani.

Věnci, m. pl.: Salamunišće (Miličević, Žikić 1978).

Vrbanščice, f. pl.: Dolnje Vreme 1968 (Ž. Tomišić, KLS 1, 308); — **uorbánščice*: Stara Sušica 1971; Škoflje 1973; Čepno, Goriče, Volče, Zavrhek; — *vrbánščice*, f. pl.: Barka (P. Merku 1978).

Ta popis je nepopoln, ker sem bil povpraševanje od začetka (1975—76) zastavil tako, da sem izpustil — žal — vrtno bedenice. Z botaničnega stališča seveda ne bi imelo pomena stikati za cvetjem, ki rase malone pred vsako hišo na deželi in v mestu. Jezikovno pa bi to bilo vendarle koristno: imena se namreč prenašajo z ene vrste na drugo in nikoli ni moč zatrdno vedeti, pri kateri vrsti je to ali ono nastalo. To je še posebej pomembno v krajih, kjer bedenice rasejo po vrtovih in v naravi zunaj naselij, pa bi bila mogoča tudi drugačna, posebna poimenovanja. Da ne bi ostalo le pri teoretičnem sklepanju, naj navedem poučen zgled iz lastne nedavne izkušnje. P. M e r k ŭ, ki mi je ljubeznivo ponudil sodelovanje tudi za tržaško okolico (naprosil sem ga bil za tersko ozemlje), mi je posredoval bedenično ime *lüčke* (Kontovel). Na ti podlagi se mi je na kraju samem posrečilo ugotoviti, da imajo kontovelski vrtnarji mimo »divje« *jürjevke* (skupne s sosedi od severovzhodne strani) dve lepi, porabni bedenični imeni: *rumenjáci* (*Narcissus pseudo-narcissus* L.) in *lüčke* (*Narcissus trianthus*).

Ker se mi ne zdi prav skrivati v predalu, kar je prišlo vanj tako rekoč samo od sebe kot »podprodukt«, bom tu naštel zraven že omenjenih kontovelskih *lüčk* in *rumenjákov* vsaj tista imena za gojene, vrtno bedenice, ki jih hranim na listkih ali v spominu:

Alelûja (Sv. Petar u šumi, Miličević, Žikić); *cinta* (Kočevje; Bela krajina); *cizinjók* (Njivica, P. Merku); **čuk* (ok. Jelšan); *Joužefova rouža* (G. Senik, M. Kozar-Mukič); *jürice* (*Tomaž pri Ormožu; M. Nedela, J. Dravec); *jürjevke* (Sovodnje pri Gorici, D. Butkovič); *katáneki* (Žerovinci, J. Dravec); *lilijan* (Kostel, J. Gregorič); *lüčeci/lükeci/lüki* (Šalamenci, D. Turnšek); *macízara* (Vransko, M. Makarovič); **Zahomce*; **Landol*; **macízura* (Šmihel na Pivki); *mrcíza* (Dolenjsko); *velikonočnice* (ok. Škofje Loke, M. Makarovič; Žiri, M. Stanonik); **vilár* (Opat-séla, Nova vas); *vüzmenke* (Ormož, J. Dravec); *žinžinjók* (Zavarh, P. Merku). Posebej za *rumenjáke* (*N. pseudonarcissus*) sem našel še imeni **gjürgeščeki* (Pertoča) in **krtáneki* (Veržej).

Pri gojenih rastlinah je že tako, da se jih ime bolj trdno drži in jih rajši spremlja na njihovi poti; ljudje namreč skupaj z rastlino ponavadi sprejmejo tudi ime, z drugimi besedami »kupijo konja z uzdo«. Za pravkar navedena imena bi mogli npr. ugotoviti, da so bila prevzeta z desne in z leve (od romanskih sosedov *vilár* in morda *cizinjók/žinžinjók*), skovana po učenih imenih (*cinta*, *lilijan*, *macízara*, *mrcíza*), naslonjena na domača imena za divjo vrsto (*čúki*, *jürjevke*). Samostojnost je redka (*krtáneki*), včasih vprašljiva (*velikonočnice*, *vüzmenke*). V zadnjem primeru bi bil namreč mogoč tudi kalk po romanskem ali nemškem imenu, kar bi se dalo previdno reči morda še za *Jožefove rože/palce/palčke*.

Druga spoznanja, ki sem se do njih dokopal med zbiranjem in urejanjem gradiva, sem deloma porabil v komentarju k nekaterim imenom ali celim skupinam imen (III, X, XII — gl. str. 293, 297, 298), deloma pa prihranil za 3. poglavje.

Na str. 283—9 objavljenemu popisu bo treba slejkoprej dodajati, kar se nam je izmuznilo ne samo v neizčrpni terenski zakladnici, ampak zelo verjetno tudi v literaturi. V zvezi s starejšimi imeni bi kazalo opozoriti, kako so nekatera, potem ko so bila enkrat natisnjena, vlekli nekritično naprej od objave do objave; posebno sestavljavci pregledov rastlinskih imen so si jih avtomatično podajali iz roke v roko kakor štafetno palico. In da bi bila ironija večja, se je npr. hrvaški avtor v podporo določene svoje teze skliceval tudi na »slovenski« *solnovrat*, ker ga je pač našel v P l e t e r š n i k u... Čas je, da tako gradivo neusmiljeno zmečemo čez prag, se pravi brišemo s seznama slovenskih imen kot

lažna ali vsaj neslovenska imena

Bedenec, m.: Tuma 1929, 34. (Nastalo pri Tumovi delovni mizi.)

Bedénka, f.: Tuma 1929, 34. (Zmotno lokalizirano v Jul. Alpe in zamenjano z rastlino bedínka/vedínka = *Cytisanthus radiatus* Lang.⁹ Bedénka v pomenu narcisa je doma v treh vaseh pri Repentabru.)

Čarovnica, f.: Tuma 1924 = Barlè 1937 = Simonović 1959. (Ime prvič ni ljudsko, drugič ne velja za bedenico — gl. Tumov rokopisni slovar, fol. 7, s. v. »čarovnica : Hyacinthe«.)

Lužanja, f.: Tuma 1924 = Barlè 1937. (Ime je s sh. jezikovnega območja, iz Dalmacije, kakor piše Šulek, pri katerem ga je najbrž pobral Tuma.)

Slanovrat, m.: Tuma, Slovensko-latinski slovar rastlinskih imen, rkp. fol. 72. (kot *Narc. poeticus* je ime, nenaglašeno, nelokalizirano in doslej brez potrdila s

⁹ H. Tuma je v Imenoslovju Jul. Alp (1929, 34, op. 2) trdil, da je »po rastlinah bedenec, bedénka, Narcissus« dobil ime Vevinji/Bedinji vrh (2196 m), »kjer je meseca junija polno te rastline«. Vendar ne v dolinah Koritnice in Bavšice ne v Soči in Trenti samorasle narcise ne poznajo! Resda je v Trento po zadnji vojski nekdo prinesel z Golice nekaj čebulic, ki so se prijele po travnikih blizu Loga v Trenti; ob poti na Predol je pobegnil iz »garteljnov« opuščenih strmških domov *Narcissus poeticus*; to pa je za zdaj vse. O Tumovem »bedencu« in »bedénki« ali kakršnemkoli domačem imenu za naš cvet ni ne duha ne sluha. Stari lovci, ki dobro poznajo hribe v skupini Loška Stena, so kajpada vedeli za Vinjev/Binjev/B(e)dinjev vrh [Tumove sodbe, kaj je »prav« in kaj ne, so samovoljne; botanik, folklorist, geograf, jezikoslovec mora vsemu prisluhniti, ničesar ne zastavljati!], vendar narcis niso nikdar videli ne na vrhu ne kje niže, npr. na Kozji polici ali okoli opuščene planine Bala. Dreja Černuta v loški elektrarni pa se je nepričakovano spomnil: če že govorimo o morebitni zvezi med gorskim in rastlinskim imenom (tik pred tem sem mu namreč prebral navedeni Tumov odstavek), zakaj ne bi pritegnili druge, na Bovškem dobro znane rastline, iz katere so včasih izdelovali metlice: *bedínka/vedínka*?! (Po natančnem opisu domačinov so mi kolegi iz biološkega inštituta SAZU povedali, da gre brez dvoma za *Cytisanthus radiatus* Lang.) To o bedinki in V./B. vrhu je kajpada samo preblisk, ki ga sam ne sprejemam in ne zavračam. Lovec Oskar Sovdat iz Bovca se je ob imenu Vinjev vrh nasmehnil, češ: »Saj tam ni nobenega vina!« Tuma je ime bedínka/vedínka uvrstil tako v tiskani slovarček 1924 (169) kakor v svoj rokopisni Slovensko-latinski slovar rastlinskih imen (fol. 2; obakrat s. v. *cytissus radiatus*).

terena, najbrž le Tumova domislica. Erjavec v LMS 1879, 127: »*Slanóvrat*, a, m. *Ranunculus* sp. Poníkve in sploh po Tolminskem.« Vložek »Namesto: solnóvrat: soln-ce, sich nach der Sonne wendend« je Levstikov!

Solnovrát, m.: Caf (Plet. 2, 534) = Tuma 1924 = Barlè 1937 = Simonovič 1959 = Skok III 361. (Beseda ni slovenska, ampak le »poslovenjeni« = umetno arhaizirani sh. *sūnovrát*; to ime sem si zapisal tudi sam v kraju Kobilja Glavica ob cesti Bileća - Gacko v Hercegovini iz žive govorice, s svežim cvetom *Narc. radiflorus* v roki.)

Turice, f. pl.: Rute, Brdo v Ziljski dol. (Möderndorfer, Nar. blago korških Slovencev, 1934, 15 = Barlè 1937, 132 = Simonovič 1959). (Čudno, da se Barlè ni vprašal, odkod bedenice na kresni večer! Prijatelj dr. P. Zablatnik na mojo prošnjo ugotavlja, 1977, da so dekleta res metala na streho cvetlične venčke, vendar ne iz bedenic, ampak iz ivank, *Chrysanthemum leucanthemum* L., ki jim v navedenem kraju pravijo »kúrbáce«.)

Kljub vsemu, čeprav smo zamudili priložnost in si nehote morda sami zaprli vrata do kakega lepega imena za vrtno bedenice, čeprav smo bili prisiljeni črtati s spiska nekaj neustreznih (umetno skovanih, zamenjanih ali neslovenskih) bedeničnih imen, je naša bera več ko zadovoljiva. Tolikšnega bogastva — več ko sto imen — pri cvetlici, ki ni ne zdravilna^{9a} ne strupena (ali kako drugače nevarna),^{9b} ne koristna^{9c} ne škodljiva, ampak samo lepa in dehteča, bi pravzaprav nihče ne pričakoval. Zgovoren dokaz, kako *utile* nikakor ni edino gibalno preprostemu človeku! Naši predniki, ki so živeli v naravi in z naravo dosti intenzivneje od nas danes, so se vsako spomlad spet in spet srečevali s čudežem njenega prebujenja, z *lepoto* in opojnim vonjem, ki sta jih privlačila in obenem silila, da nekatere cvetlice vzdignejo iz brezimenske sivine.



Mimo slovenskih in hrvaško-istrskih sinonimov za bedenice ni moč iti kar tako brez vsakršnega komentarja. Pri tem bo nemara še najbolje, če se opremo na našo razdelitev v pomenske skupine (glej str. 282 in ji zvesto sledimo).

^{9a} Tega kajpada ni jemati absolutno, saj že stari avtorji pripisujejo bedenici tudi določene zdravilne moči. Vendar ne more biti naključje, da so našo rastlino vsi danes znani slovenski medicinski bukovniki v svojih prevodih-priredbah nemških zdravilnih knjig redno preskočili (ljubeznivo opozorilo dr. V. Suyerja). Po svoje povedna je tudi okoliščina, da o kakršnikoli rabi bedenice v ljudskem zdravilstvu ni sledu niti med razmeroma bogatim imenskim gradivom.

^{9b} Vseeno naj omenim sporočilo iz Jesenic: »Če imaš večji šopek [ključavnice] v zaprtem prostori, te prav rada zaboli glava«. Ko mi je M. R. to pisala, kajpada ni vedela za hrv. ime *glavobolnik*, izpričano že v 18. stoletju (Šulek, 536).

^{9c} Tudi ta trditev ne drži stoodstotno. Odmisliti je namreč treba otroško srkanje soka, kar je ponekod vplivalo na nastanek imena (pomenska skupina II). V prejšnjem in našem stoletju so bedenice z naglo rastjo nekaterih mest — posebej Trsta — postale priložnostni vir zaslužka ljudem iz ožje in širše okolice, kakor bomo še videli v drugem delu tega spisa (Traditiones 7—8; z zakonsko prepovedjo trganja bedenic pred dobrim desetletjem pa so te skromne koristi odpadle).

I. Izhodišče imenom prve skupine je sladki sok, ki ga otroci iščejo in najdejo v naši cvetlici in ki so ga poimenovali kar z izpeljanko iz besede za pojem idealne naravne sladkobe: med. Posrečeno ime — *medenica* (= medeni cvet) ipd. — se je utrdilo in začelo širiti. Tisti hip pa je seveda že ušlo volji imenodajavcev in zaživelo lastno, samostojno življenje, podvrženo samo splošnim jezikovnim zakonitostim. Odtod vsi mogoči soglasniški, samoglasniški, zlogovni premeti, vrinki ipd. »Medena« imena, raztresena od sz. tržaške okolice po vaseh Górenjega in Malega Krasa do Čičarije, bi mogli pregledno razvrstiti po treh obrazilih: 1) *-ica*: *medenica* (<*mendenica*) || *bedenica* (<*bendenica*, *bledenica*); 2) *-ika*: *bedenika* (<*benedika*) || *pedenika/padanika*; 3) *-enka*: *médénka/medénka* || *bedénka*. Če smo tako našli blizu skupaj ali vsaj ne daleč narazen imena tipa *bedenica* in *bedenika*, pomeni, da se tudi na prehodnih slovensko-hrvaških tleh v Istri pojavlja tekmovanje med obrazili rastlinskih imen na *-ica* in *-ika*, doslej ugotovljeno menda le pri Rusih in pri Slovanih na jugu Balkanskega polotoka.¹⁰ S čisto slovenskega jezikovnega prostora danes lahko pokažemo dvojnike *médénca/médénka*, *muzgálce/muzgálke*, *mandalénca/mandalénka*. Sicer pa nas sili k premišljanju tudi menjavanje obrazila tipa *medenica/-énka* (*bedenica/-énka*), *júrjevica/-evka*, *urbánščica/urbánka*. Interpretacijo prepuščamo seveda lingvistom.

II. Srkanja bedeničnega soka se avtor spominja iz svojega otroštva na Krasu, danes pa ima pričevanja za to malone od vsepovsod. Najstarejše je *Küh arjevo* (1911) o prekmurskem cvetu: »dèca ga rada beréjo i ga cmúlijo (na dvôjã ftígnãjo i potòm v zòbã dãnéjo) pa cécajo, ár je slãdki.« Najnovejše je *Kozarjevo* (1977) iz Veržeja: »Otroci radi narcisin cvet po dolžini razpolovijo in iz dna cveta-medovnikov nad plodnico srkajo sladki nektar.«^{10a} Nekje sredi med obema pa je sporočilo *J. Ribarića* (1940), ki v zvezi s *sùgovico* iz Vodice v Čičariji pravi: »Biljka sadržava sladki sok, koji djeca sišu.« Po ti svoji porabnosti je cvet dobil ime na treh ločenih koncih: na levem bregu Mure nasproti Veržeja; na Krasu okoli Senožec; v Čičariji (slovenski in hrvaški). Sãmo dejanje je izraženo s tremi različnimi glagoli istega pomena: *cmúлити* (= cecati,¹¹ Prekmurje), *múzgati* (= den Saft aussaugen,¹² Kras), *sùgati* (= sisati,¹³ Čičarija). Glede čičke besede »sùgati« in njene vodiške izpeljanke *sùgovica* je *Ribarić* predložil in *Skok* potrdil romunsko etimologijo, ki velja kajpada tudi za *sùgalice* iz Golca, medtem ko so jeloviške *smùgalice* že nov poganjek na starem deblu.

¹⁰ Prim. T. I. Vendina, Ešče raz k javljenju konkurenciji suffiksov *-ik(a)* *-ic(a)*. Obščeslavjanski lingvističeskij atlas. Materialy i issledovanija 1974. Moskva 1976, 93–113.

^{10a} Ko so cmúlili cvetje *cmúljank*, so bili otroci kar rjavi po licih od prašnikov (Lipovci v Prekmurju, *J. Dravec*).

¹¹ Pionir 32 (1976–1977) 133.

¹² M. Pleteršnik 1, 1894, 621.

¹³ J. Ribarić, Razmještaj etc. Beograd 1940, 195.

III. Tuintam je naša rastlina dobila ime kar po čebulici, kakor jo kje pač kličejo: česnik, luk, *κυόβη*¹⁴ ipd. Prav to pa kaže na nadzorovano rast v vrtu, na presajanje. Pri divjem, samoraslem cvetju namreč ponavadi zanemarjajo to, kar se skriva v tleh, razen seveda če ne gre za zdravilne ali kako drugače porabne čebulice, gomolje, korene. V zvezi s C a f o v i m zapisom *lukovka* je šele v zadnjem času prišlo na dan, da na levem bregu Mure za vrtno bedenice kroži tudi ime *lūki*.¹⁵ Pri *česnikovica*h smo glede dokumentacije sicer na boljšem, vendar se mi spet zdi, da imamo opravka le z vrtno rastlino. Dozdajšnji vzhodnokoroški podatki (*kwópšenca*, *κυόβησnice* ipd.) so glede rastišč — in s tem avtomatično glede vrste — pomanjkljivi, zadnje poročilo iz Mežiške dol. (*klobšence*, *κυόβησence*) pa potrjuje, da gre res za gojen, vrtni cvet.

IV. V zvezi s časom cvetenja — jurjevo (24. aprila), filipovo (3. maja), urbanovo (25. maja), premakljive binkošti (»fünkišti« ipd.) — skorajda ni kaj razlagati. Jurija so zraven Vipavcev in Kraševcev, Prlekov in Prekmurcev vpletli med svoja bedenična imena Hrvatje v osrednji Istri (*jurjevice* ipd. — že zunaj naše karte) in Makedonci v podpelisterskih vaseh pri Bitoli (*gurgelovo cvek'e*).^{15a} Ker je makedonski »gurgovden« po vzhodnem kalendarju 6. maja, se ime lepo ujame z drugimi časovno pogojenimi imeni pri nas. V slovenskem besednem gradivu zeva med filipovim in urbanovim tritedenska časovna vrzel; za vmesni člen so poskrbeli nemški sosede na Koroškem in Štajerskem s poimenovanji po sv. Pankraciju (12. maja): *Pankrazerln*, *Pongratzenzisse* (gl. M a r z e l l 3/2, 278). Nam prinaša nekaj omembe vrednega šele urbanovo. Ime *vrbanščice/urbánke* je doma ob južnem vznožju Vremščice (1026 m). Na vrhu te gore pa so »ostanki nekdanje cerkve sv. Urbana.^{15b} Od tod domače ime *vrbanščica* za narcise, ki jih je polna Vremščica« (Ž. T o m i š i ć). In vendar je k nastanku tega imena moral prispevati svoje tudi časovni dejavnik. Ko je cerkev še stala, so se ljudje najbrž zbirali okoli nje na praznik njenega patrona in takrat srečevali cvetje, ki je v nižjih legah odcvelo že pred tedni. Ob skadanskem imenu *rbanščice/rombánšnice/rombánšelce* je sicer še mogoča zveza z imenom Urban, le na vremško cerkev/kapelo sv. Urbana bi bilo težko misliti, saj niso ne izpričani ne verjetni obiski, romarske ali drugačne poti do nje izpod precej oddaljenega Slavnika. Bolj naravna je misel na ločen nastanek imena — po svetniškem godu v času cvetenja bedenic na Slavniku.

Na vzhodnem robu Vrhóv v okolici Vrabč mi je prišlo na uho ime *májenice*, ki se lepo ujame z imenom *majevice/majovice* iz osrednje Istre in

¹⁴ V Podjuni je *κυόβη* = rastlinska čebulica (prvotno česen, po n. Knoblauch; prijazno pojasnilo P. Z a b l a t n i k a). — Med Nemci je prišla na dan pojmovna paralela — Zwiebel — v imenu »Zwiefelnagerln« (H. M a r z e l l 3, 1965, 289).

¹⁵ Npr. v pogovoru med sosedama: »Kakše lejpe lūke maš!« (Sporočilo dr. Dragice Turnšek; podatek velja za vas Šalamenci na Goričkem.)

^{15a} Podatek L. Č a l o v s k e, ki o tretjem zlogu pridevnika *gurgelovo* misli, da je nastal pod vplivom stalnega refrena makedonskih jurjevskih pesmi: *gurgelle*.

^{15b} Rokopisna župnijska kronika v Dolnji Košani govori o »kapeli«, ki je bila že na začetku našega stoletja v razvalinah. Zato so kip sv. Urbana prenesli leta 1906 v cerkev sv. Trojice pri Cepnem.

nam bo morda pomagalo razrešiti nejasne podvremške *mènjence* (po mescu cvetenja — maju?), začasno še v XI. skupini. Končno pa bodi omenjeno še štajersko nemško ime *Mairuasn*, ki ga je med rokopisnim Ferkovim gradivom v Gradcu (Steir. Volkskundemuseum) nedavno videl N. Kuret.

V. Tri osebna imena so udeležena pri poimenovanju naše rastline, ne da bi bila v zvezi s časom cvetenja. Ob ivanovem (24. junija) je ta čas že zdavnaj mimo, vsaj na robu Brkinov, kjer so prišle na dan *ivánice / ivánčice / ivanjščice*.¹⁶ Še očitnejši je odmik pri imenu *majdalen(c)e / mandaléni / medelénce* ipd., ki naletimo nanj na Vrhéh, potem pa ga srečujemo v oblikah *mandaléne / -én(i)ce / -énke* nestrnjeno na širšem območju od severnega roba slov. Istre do Čičarije in ok. Oprtlja v hrv. Istri. Zveza z godom sv. Mandalene (22. julija) je nemogoča.^{16a} Tudi *maríćic* ni moč povezati z nobenim Marijinim godom v letu.

VI. Po izkušnjah v Reziji, kjer npr. očnicam (*Leontopodium alpinum*) pravijo med drugim »te Sártave / Čanýnave / Bargýnine rože«, murkam (*Nigritella nigra*) pa »te Banërine«, pač od najbližjega gorskega rastišča, nas ne morejo spraviti v začudenje brkinske rože s *Slavnika* ali *lipovske koríne* iz Prekmurja ali obkolpske *kapüčnice / kapüčki* (po gori Kapüč, na karti Kopič, 890 m. nm.). Ko mi je J. Gregorič sporočil zadnje ime, je navedel kot analogijo kostelsko ime za arniko — »kaptolska roža«, ker rase ob vasi Kaptol. V polhograjskih hribih poznamo rastlino »igalka« (*Daphne blagayana Freyer*), ki se kliče tako najbrž po Igalskem vrhu.¹⁷ Sicer pa že iz literature o sami bedenici vemo, da so jo npr. nekje v vzhodni Svici krstili po bogatem rastišču na planini Munt kar za »Muntblueme«.¹⁸ Na neobjavljen hrvaški podatek te vrste me je opozoril N. Bonifačić Rožin: v Puntu na Krku je zraven božjih óvčic in blèdkinj slišal še za *prníbarice* (vse: *Narcissus poëticus*). Zadnjemu imenu je botroval polotok Prniba (nasproti Puntu), kjer je to cvetje še v prejšnjem stoletju baje raslo »samoniklo« po pašnikih, danes zaraščenih z grmovjem. Kvarnerskim *prníbaricam* se pridružujejo — kot sestre — naše predalpske *lopátarice*; njihov najditelj, P. Merkù, je na Njivici prišel tudi do ustrezne razlage, odkod to nenavadno ime: ker rasejo po »Lopati«^{18a} nad Terom.

Če so bedenice tuintam v zvezi s krajevnimi lastnimi imeni, ni ovire, da ne bi mogla imeti enakega vpliva tudi krajevna občna imena. Za zdaj osamljeno ime *špalúdánce* npr. nakazuje, da ima bedenica rada »palúdnat« = močvirnat svet; o tem govori tudi makedonsko ime »privedenik« (S. Janevski, Kovčeg, 109) in — ne nazadnje — že sam antični mit o Narcisu (gl. poglavje 2).

¹⁶ Tudi H. Marzell 3, 1965, 279 je opozoril na neustreznost takega imena (v nemški obliki »Johannisbleaml«), ker da je naša rastlina o kresu največkrat že odevela.

^{16a} Na Vrhéh so mi v vasi Pólane po svoje »razložili«, od kod ime *majdaléne*: od *maja*, mesca cvetenja. To kajpada »drži« toliko kot enaka »razlaga« ob kačičkih *majolkah!*

¹⁷ J. Barlè, Prinosi, 45.

¹⁸ H. Marzell 3, 281–2.

^{18a} Strme senožeti pod Postovčičem ali »Tersko goró«, v lasti Terjanov.

VII. Čudno slovensko ime *škrtovinjek* se nam je posrečilo razložiti šele z nepričakovano pomočjo makedonskih imen. Spomladi se v kraje ob Muri vrnejo »štrki« (štoklje): na svojih tenkih, dolgih nogah postavajo po močvirnatih travnikih in gledajo v tla na preži, kdaj se bo prikazala žaba ali kaj drugega za v lačni kljun. Kmalu po vrnitvi štrkov se tudi že naša rastlina požene navzgor iz nizke trave, na dolgi »nogi«, z izrazito, štrkovemu kolenu podobno odebelino v pregibu, z belo, upognjeno »glavo« (cvetom). Odtod pač bedenicam ime »štrkovo cvetje« na dveh med sabo oddaljenih krajih: ponekod v okolici Prilepa in Bitole — *štrkocvek'e*¹⁹ — in na levem bregu Mure — (**štrkovinjek* >) *škrtovinjek*. Zgovorno, dobro zadeto primerjavo med cvetlico in ptičem²⁰ pa je na Slovenskem precej zameglila metateza štrk→škr.

Če za *racke*, *čúke* in *kúkavice* (tudi: *kukaviče rože*, *kúkaſce*, *kúkojce*, *kukálce* ipd.) ne vemo natanko, kako in zakaj so stopili v krog bedeničnih imen,²¹ pri poimenovanju po »kolenu«, anatomskem pojmu iz živalskega sveta, ni nič vprašljivega: analogijo je narekoval vrhnji del stebelca, katelega navpična rast se pri odebelini plodnice ostro prelomi — tudi več ko za 90° — v smeri proti 2–3 cm odmaknjenemu cvetu. Slušno kar ustrezno povezavo s kolenom srečujemo v besednih oblikah, kjer je prvotni koren še dobro ohranjen (*kolenice*, *kolénce*, *podkolénčiči*); istočasno pa smo že priče osamosvajanja, oddaljevanju od »kolena« (*podk[ol]noci/podkolúnci*), celo do nespoznavnosti (*peklánec/beklánec*), tako da prihaja tudi že do novih mikavnih prenosov in kontaminacij (*piskolénčiči*). V življenju besed taki procesi kajpada niso nič nenavadnega in tudi ne slovenska posebnost. K našim »kolenskim« imenom poznamo mimo tega, kar je naštel — nelokalizirano in neakcentuirano — Simonovič leta 1959, še paralele iz Makedonije (*kóleniš*,²² Leunovo ob Mavrovskem jezeru; *štrkovo kóleno*,²³ Bitolsko) in iz Črne gore (*dókoljen*,²⁴ Banjani; *dokoljénica*,²⁵ Zabljak).

¹⁹ Mimo te besede, ki je bila sprejeta v knjižni jezik, so med Makedonci seveda v rabi tudi druga imena. Posebej dve pričata o popularnosti prispodobne štrk = bedenica: **štrkónoga/štrkoánoga* (Ohridsko 1977: Vojo Jak'ovski ustno); **štrkovo kóleno* (Capari, Kažani, G. Srpci — Bitolsko 1977: Lazo Karovski ustno).

²⁰ Neverne bi opozoril na ptičja imena tudi v germanskem svetu: npr. dansko »svanehals« ali gornjeavstrijsko »Gänskragen« (Marzell 3, 283). — Tiskanih razlag *škrtovinjeka* ne poznam. Povezava s krtom spada med etimologije tipa »lucus a non lucendo«. Nič boljša ni razlaga, da kosa »škrta«, ko zadeva na to rastlino (V. Polana); v resnici se stebelca in listi po cvetenju zgubijo v travi, zgnijejo že pred košnjo, ne da bi oleseneli in »škrkali« pod koso!

²¹ Glede kukavic so vredne upoštevanja razlage iz Prekmurja: *kukojce* cve-tejo, ko se ptice tega imena vrnejo z juga (Sebeborci), ko so najglasnejše (Moravci, J. Dravec) ipd. Kukavičeje ime, izpričano pri nas ob Muri, Kolpi, Nadiži in Teru, poznajo tudi Furlani v Val d'Arzino: *cucuc* ali *kukúk* (G. P. Gri ustno 1977). — Za *racke* pa nam je L.—A. Lisac postregel s precej nenavadno »raz-lago«, ki jo je njegova sestrična Olga Janežičeva iz Stare vasi na Bizeljskem kot zvedav otrok ok. 1912 dobila od stare mame: »Le dobro poglej, mar cvetovi, ki rasejo na gosto skupaj in se gibljejo v vetru, niso prav taki kot ritke malih rack?!

²² S. Janevski v zbirki črtic Kovčeg, Skopje 1976, 109 in ustno 1977.

²³ L. Karovski, ustno.

²⁴ Vukoman Djaković ustno, 1977.

²⁵ J. Komnenić-Djaković ustno, 1977.

VIII. Pri izbiri bedeničnih imen so bili udeleženi tudi predmeti, ki nas obkrožajo v vsakdanjem življenju. Po ozemeljski razsežnosti (od Roža na Koroškem čez Gorenjsko do Notranjskega) gre prednost imenom, ki so bolj ali manj v zvezi s pojmom »(kljuka)-ključ²⁶-ključavnica«. (Morda bi smeli pritegniti sèm tudi skrivnostno zgornjevipavsko *klento / klýnto*, pri kateri samo slutimo odprto pot do kljuka, klina ipd.,²⁷ vendar jo moramo iz previdnosti pustiti še med nerazrešenimi imeni.) Če odmislimo pesniške razlage (gl. poglavje 2), bi to lahko bil nekakšen predmetni dvojnik naravnemu pojmu »koleno« iz sedme skupine. V enako pomensko rubriko — oster zasuk v stran — gre še pivška metafora »fajfica«.²⁸ *Krancljevkam* iz okolice Senožec se v hrvaški Istri pridružujejo *venci*. Za ta pojem bi mogli iskati razlago v dveh smereh. Sama od sebe se ponuja misel, da so iz tega cvetja spletali vence (kranclje).^{28a} Iz antike se je namreč ohranilo za naš cvet ne samo ime »erinijski venec« ali »venec Erinij« (*Ἐριννίων στεφάνωμα*),²⁹ z mitičnim nadihom, ampak tudi nekaj bolj otipljivega: v zlatem venčku, ki so ga našli v grškem grobu v južni Italiji, so bile okoli hrastove vejice spletene (zraven aster, mirte in bršljana) tudi bedenice.³⁰ Druga misel — asociacija z deviškimi venčkom — se zdi sicer precej abstraktna, vendar ni brez opore v domačem pripovednem izročilu (gl. poglavje 2); metaforo je pač sprožil rumeni privenček s svojim rdečim robom. Nazadnje naj bo omenjena še posodna asociacija pri kraških *majolkah* in istrskih *bokaletcah*, *bokaličih*, *čašicah*.³¹ Pri rumenem vrtnem cvetu (*N. pseudonarcissus*) s cevastim /zvonestim privenčkom bi bila ta prisposoba bolj razumljiva, pri belih cvetovih pa privenček ni izrazit. Nizek, skoraj nebogljen je sredi venca; če ga takoj opazimo, je le zaradi njegove rumene barve in ker je rdeče obrobljen.

IX. Pri dajanju imen bedenicam se je zgodilo, da so »botri« odtrgali pogled od zemlje in se ozrli proti nebu: dobili smo *sončico*. Predvsem zaradi tega imena, ki ga je pred sto leti odkril Fran Erjavec in ga samo približno posadil »v Čiče«, sem se napolnil v hrvaško Istro. Bolj kot dognati raz-

²⁶ Razlaga nemškega imena »Schlüsselblume« pri Marzelli (3, 285: »die grosse röhrenförmige Nebenkronen von *N. pseudonarc.* wird mit einem grossen Kirchenschlüssel verglichen«) ni prepričljiva. Mimo tega pa je naše notranjsko-gorenjsko-koroško ime v veljavi za divje cvetje, pri katerem je privenček (Nebenkronen) komaj nakazan.

²⁷ Prof. O. Črnilogar — on je prvi opozoril na to ime, ki ga piše *klinta* (s »temnim« *il!*) — v zas. pismu izvaja besedo iz ide. **cli* (prim. lat. in-*cli*-no etc., sln. na-*klon*, *klin* ipd.).

²⁸ Znane so francoske, flamske in nemške pojmovne paralele: pipeau, pijpekens, Pfeifenblume idr. (gl. H. Marzell 3, 276 in 283).

^{28a} Nepričakovano pričevanje iz Senadol pravi, da so si spletale venčke iz »krancljevk« ne samo punčke pri igri, ampak da je tak venček dobila na glavo tudi »novica«, kadar je bila svatba v maju (Jernej Hreščak, 1921, po pripovedovanju očeta in deda).

²⁹ S. Eitrem, Narkissos. Pauly — Wissowa, Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft 16/2, 1722.

³⁰ Isti, prav tam, 1727.

³¹ H. Marzell (3, 277 in 285) navaja zglede za primerjavo z vinskimi vrčkom, (»Weinkrüglein«) iz Porenja, s švicarsko-nemških, holandskih in angleških tal.

širjenost³² te (korensko jasne)³³ besede in njene morebitne variante, me je mikalo izvedeti, ali se *sončice* ne drži kaj pripovednega, mitičnega, obrednega.³⁴ Pri tako pesniškem, »sončnem« imenu je moč pričakovati marsikaj, zato se tule javno priporočam slovenskim in hrvaškim kolegom, ki bi jih pot zanesla »v Čiče«, da tudi oni po svoje potipljejo v to smer. Po ljubeznivem sporočilu pazinskega etnografa J. Miličeviča se to ime — v obliki *sunčica* in *sunčanica* — razteza do Berma, Tinjana in Žminja, ki jih naša karta ne more več doseči. Nepričakovano je sončno ime prišlo na dan tudi v slovenskih krajih: kot »podsončnice« (*podsunčence*) v pivški vasi Koritnice (rastišča: Žlebovi, Suha reber v smeri proti Snežniku) in kot »sončnice« (*sunčence*) na Juriščah (rastišča: Gospojski vršič, Boško dno). Za veliko presenečenje pa je nazadnje poskrbel mladi koroški slavist L. Karničar s sporočilom, da ima naša divja lepota enako ime tudi na severnem robu slovenstva, onstran Karavank: na Obirskem ji pravijo *sončanca*; zaradi oddaljenosti od »čičkih gora« tam gori seveda ni moč misliti na vpliv z juga.

X. Kolikor gre za svetniške godove in cerkvene praznike, smo se religioznega kroga dotaknili — vsaj deloma — že pri imenih četrte skupine. V peti skupini bi se smeli vprašati, ali niso *majdaléne/mandaléne* ipd. morda spomin na svetopisemsko grešnico Magdaleno (Marijo iz Magdale, Luk. 7, 37), ki jo besedni in likovni umetniki od nekaj upodabljajo kot lepoto. Stoodstotno iz religiozne sfere izročil pa sta imeni *Marijine palčke* in *Jožefove palčke* ali *pálce*.³⁵ Prvo je najbrž v zvezi z etiološko zgodnico, ki pride na vrsto v 2. poglavju; drugo se nanaša na znano apokrifno legendo o palici, ki je ozelenela in vzcvetela v Jožefovih rokah³⁶ (tudi o tem več v 2. pogl.). O sv. Antonu gl. skupino XIII.

XI. To ni pomensko zaokrožena skupina, ampak le začasno odlagališče nejasnih imen. Na dve smo že pokazali s prstom: na *suščnico*, siroto brez osebne izkaznice (str. 283), in *klento/klýnto* (str. 296). *Basávke/pisávke* izpod Nanosa in *mènjenje* izpod Vremščice so nam zdajle še oreh kostenc s pretrdo lupino. Za *stragončice* je njihov rojak A. R a k a r, romanist, v zaseb-

³² Po nepreverjenih ustnih informacijah naj bi bilo to ime živo — v obliki »súnčica« — tudi v okolici Senja in vsaj v nekaterih vaseh blizu Reke (npr. Drenova).

³³ Povezavo s soncem potrjuje osamljeno nemško ime »Sonnenblume« (H. Marzell 3, 282).

³⁴ Čeprav *Sončica* iz slov. ljudskih pesmi (K. Štrekelj 1, 71-72) ni v nobeni zvezi z našo floro, mi je neprestano v spodbudo, da se ne bi vdal že kar po prvem bežnem preletu območja od Trstenika do Lupoglava in od Lupoglava do Buzeta.

³⁵ Nemci lahko pokažejo (gl. Marzell 3, 275-6 in 283) vrsto zapisov tega imena (Josephsstab, Josefsstift ipd.) že od leta 1549 naprej!

³⁶ Vendar se v ljudskem izročilu enega in istega imena lahko drži — očitno ali nezavedno — tudi več misli. Tako bo najbrž v našem primeru. Prilastek »Jožefove« ob palicah in rožah bi mogel nakazovati tudi zgodnje cvetenje vrtnih vrst (jožefovo — 19. marca). Ob osebku »palice« pa nehote brž povežemo krivino pod vrhom palice z zasukom od plodnice do cveta bedenice; s tem smo v mislih že spet pri pomenskih analogijah, kot so »koleno«, »ključ/kljuka«, »fejca«...

nem pogovoru pogojno opozoril na morebitni italijanski vpliv: »stregone« = coprník. Mojím semantičnim pomislekom k taki povezavi se pridružuje tale fonetični: slovenska in hrvaška narečja so omenjeno besedo prevzela s šumnikom — *štrigón*, *štríga*³⁷ ipd., zato bo zaenkrat boljše obdržati *stragončíce* (pravijo jim tudi *strugančiči*, *strgančiči*) med nerazrešenimi imeni. *Jálovkam* je nedavno skušal priti do živega F. B e z l a j (ESSJ 1, 1976, 218 in 224): »ime verjetno po barvi« — iz *jaglovka; mišljena je rumena, žolta barva (prim. S k o k I 745 s. v. jagla), čemur pa nasprotuje snežno beli *Narc. poëticus*, *N. radiiflorus* etc., ki so ga pred nekaj stoletji klicali oz. pisali tudi »*Narc. candidus*«. Imenske uganke smo nazadnje dobili tudi iz hrvaške Istre: *balučka*, *prljuhovice*, *májkice*. Glede balučke: Š u l e k prinaša ime *baljučka* iz Bosne in iz Dalmacije ali iz Istre v pomenu *N. pseudonarcissus*.

XII. Učeno ime in izpeljanke se ponavadi bolj držijo gojenih vrst *Narcissus poëticus* in *Narc. pseudonarcissus*. To velja za *mrcízo* in *macízaro/macízuro*, morda tudi za *bèrnacis* (beli narcis? — v Osilnici pov. žena iz hrv. vasi Sedolci pri Turkih), *gomecízo* (Planina pod Lisco) in *narančízico* (hrv. Istra). Kjer pa so izpeljanke-popačenke učenega imena splošno v rabi za samorasle, divje bedenice in kjer ni moč najti starega, domačega imena, bi človek rekel: ali je vse naše povpraševanje zaman, ker smo zamudili pravi čas (npr. v pivških vaseh pod Sv. Trojico?), ali je rastišče novejšega nastanka, umetno, ali pa — če je vseeno staro — je morda preozko, premalo vidno, da bi bilo zdramilo ljudsko ustvarjalno žilico (npr. na Grmadi in Šmarni gori pri Ljubljani). Vendar se je z vztrajnim iskanjem posrečilo odkriti prednarcisno ime in ga iztrgati pozabi tudi ponekod, kjer skoroda ni bilo več upanja, recimo na Menišiji ali pod Lisco. Potemtakem ne na Pivki ne okoli Šmarne gore ne bi kazalo še odnehati!

XIII. Imena zadnje skupine potrjujejo, da je še kako pravilna na str. 291 izrečena misel o lepoti bedenic. Mar bi bilo brez tega mogoče, da ljudje prenesejo na divjo, po ravninskih in planinskih travnikih, po kraških senožitih/senokošah in hribovskih lazih cvetočo rastlino imena nekaterih pri nas najbolj priljubljenih domačih vrst cvetja, kot so *nageljni*, *vrtnice*, *lilije*?! Poimenovanje bedenic po liliji imamo izpričano pod Lisco in v Kostelu, posredno tudi v severovzhodni Istri (Žejane - Mune - Pasjak), čeprav tam cvet ni imenovan naravnost, ampak bolj zasukano: *roža sv. Antona* ipd. Ker sv. Antona Padovanskega (13. 6.) upodabljajo z lilijo v roki, nam ni čisto jasno, kako mu je bila dodeljena bedenica kot nov atribut — ne ikonografsko ampak besedno.

Prav tako mikavne so homonimije med bedenicami in raznimi vrstami divjega cvetja, zato ne smemo molče mimo njih. Sovpadanje imen za površnega zbiratelja pomeni nevarnost pomot in zamenjave, vendar zamenjave v enem in istem kraju pravzaprav ne more biti: če je določena rastlina prevzela ime druge, potem je le-ti pač zagotovljeno tretje ime in nikjer ne pride

³⁷ Misel, da bi bil prehod začetnega *s* > *š* kakorkoli »pod nemškim vplivom« (Nahtigalov zbornik, Ljubljana 1977, 78, s. v. *štri:ga Libellula*) kajpada ni sprejemljiva.

do dupliranja.³⁸ Od bedeničnih imen so skupna z drugimi rastlinami (seveda ne v istem kraju, ampak le na širšem območju) tale: *cmüljaši* (*Pulmonaria officinalis* L.), *fájfce* (*Cyclamen europaeum* L.), *júrjevke* (več vrst, med drugimi *Gentiana verna* L.), *ključávnice* (*Galanthus nivalis* L.), *kúkavice* (več vrst), *medenica* (*Asperula odorata* L.), *múzgalice* (*Calamintha officinalis* Moench.), *muzgálce* (*Lamium orvala* L.).

*

Glede tu in tam navedenih tujih paralel k slovenskim imenom sem dolžan opozoriti, da gre največkrat samo za pomensko podobnost in nič drugega. Ob enakih splošnih pogojih in okoliščinah prihaja namreč spontano do enakih ali podobnih poimenovanj, ki pa niso med sabo v nobeni genetični zvezi. Kljub temu nam psihološko ujemanje na daljavo lahko potrdi, da smo na pravi poti pri iskanju razlage temu ali onemu imenu. Žal, da za primerjavo ni pri roki več del, podobnih H. M a r z e l l u (*Wörterbuch der deutschen Pflanzennamen*), iz katerega pa vendarle nismo pritegnili vsega, kar bi se dalo vplesti v naš komentar. Za tako splošna imena, kot so npr. *binškošnice*, *jurjevke*, *velikonočnice* in še katero, bi bilo res težko misliti, da so slovenska posebnost.*

(Se nadaljuje)

³⁸ Tako npr. v krajih, kjer je za *Narcissus radiiflorus* v rabi ime *ivanjščice-ivánčice-ivánice*, pravijo cvetovom *Chrysanthemum leucanthemum* *pekuvíce-pekuvíčce* (po otroškem vedeževanju s cvetnimi lističi: »pekel-vice-nebesa«).

* Šopek — vezilo prijatelju — je v verziji 1976 vseboval le 32 imen. Med moratorijem so pritekala nova in nova. Kam ž njimi? Uvrščal sem jih — po abecedi — kar med »stara«! Tako je štirikrat naraslo jedro — imenski pregled. Le-ta bi brez uvoda in komentarja visel v zraku, zato 1. poglavja nisem mogel obsekati. Pač pa odlagam za *Traditiones* 7—8 (1978—79) pogl. 2. *Pesniško in obredno izročilo* in 3. *Sklepne misli*.

Zusammenfassung

BEDENICE

Namen, poetische und brauchtümliche Überlieferungen hinsichtlich der auf slowenischem Boden und bei den Nachbarn im kroatischen Istrien wildwachsenden Narzissen.

Den ersten Teil seiner ethnobotanischen Abhandlung widmet Verfasser dem Namen des *Narcissus poeticus* L. und seines wildwachsenden Verwandten *Narcissus radiiflorus* Salisb. Im slowenischen Sprachraum und auf bisherigen Exkursionen in das nächstgelegene kroatische Istrien hat Verf. mehr als hundert Namen ermittelt. Diese sind in alphabetischer Reihenfolge (Seite 283 ff.) sowie mit Symbolen auch kartographisch (siehe Beilagen 1 u. 2) angeführt. Die zweite Beilage (S. 281) zeigt in Vergrößerung nur einen kleinen südwestlichen Teil vom slowenischen Gebiet und einen Teil von kroatisch Istrien, wo diese Blume an besonders zahlreichen Plätzen vorkommt. Dort gibt es auch eine große Anzahl verschiedener Benennungen dieser Blume. Verfasser hat die slowenischen Namen einer genauen Kritik unterzogen und schlägt vor, sieben nicht zutreffende Namen (siehe S. 290) aus dem Verzeichnis zu streichen. Die Namen sind ihren Bedeutungen nach in zehn verschiedene Gruppen eingeteilt. Die unklaren oder etymologisch noch nicht erklärten Namen findet man in der elften Gruppe. Die Verballhornungen der lateinischen wissenschaftlichen Namen findet man in der zwölften Gruppe. Die ältesten bis jetzt bekannten Volksnamen, chronologisch angeführt, sind: *bedenice* (1813—1814), *česnikovice* und *lúkovke* (1840—1856), *ključavnice* (1862), *jálovke*, *júrjevka*, *medénka* und *sónčica* (1879), *bokaliči* (1879), *škrtovinjek* (1911) usw. Mehr als die Hälfte von allen unseren Volksnamen wurde jedoch erst in den letzten zwei Jahren entdeckt, nachdem Verf. eine intensive Suchaktion angeregt hatte.

Den zweiten Teil der Abhandlung hat Verf. für den kommenden Jahrgang der »Traditiones« bestimmt. Darin wird er berichten, welche Rolle diese Blume bei uns in der poetischen Überlieferung, im Aberglauben und Brauchtum gespielt hat. Die Blume ist weder nützlich noch schädlich und fand auch — soviel man weiß — in der Volksmedizin fast keinen Gebrauch. Wohl aber hat man ihre Schönheit und ihren Duft von jeher bewundert. Die Vielzahl der Namen ist ein deutlicher Beweis dafür.

PLASTIKA PETELINČKA Z VRHA HIŠASTE ŽARE IZ KAPLJE VASI PRI TRŽIŠČU

Peter Petru,
Ljubljana

Povabilo k sodelovanju v zborniku, posvečenem dr. Niku Kuretu, uglednemu razlagalcu duhovnega izročila našega naroda, me je spodbudilo k ponovnemu razmišljanju o pomenu upodobitve petelinov na vrhu hišastih žar. Povezava arheoloških dokazil z etnološkimi primerjavami in osvetlitvami bi — kar zadeva to zapuščino — gotovo prinesla mnoga dopolnila. Moja naloga je torej spodbuditi preučevalce naših ljudskih šeg k razjasnitvi okrasa v podobi petelina na slemenih današnjih in polpreteklih hiš.¹

Na najdbo plastike petelinčka sem bil opozorjen pri izkopavanjih prvotne romanske apside cerkvice sv. Jurija nad Tržiščem, kamor me je povabil dr. Marijan Zadnikar. Takrat je domačinka na zahodnem vznožju Senčurškega hriba ponudila v odkup omenjeno plastiko. Tako je interdisciplinarno sodelovanje nepričakovano obogatilo sorazmerno redko arheološko zapuščino plastično upodobljenih petelinov — do sedaj poznanih vsega 15 — z vrha hišastih žar z novim primerkom. Najdišče kipca je zidana rimska grobnica na njivi Žagarjevih iz Kaplje vasi št. 8, o sami grobnici in delu najdb bo govor v Varstvu spomenikov 21, 1977 v konservatorskih poročilih, mi pa se posvečamo samo plastiki.

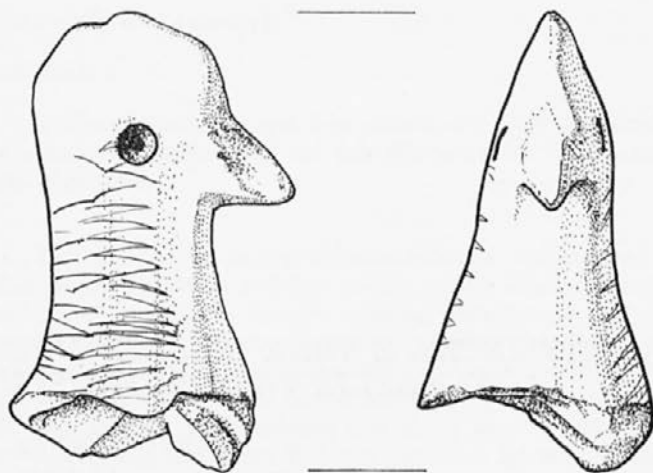
Najdišče Kaplja vas je v arheološki literaturi poznano — glej Arheološka najdišča Slovenije, str. 258 — in je dokumentirana nepretrgana poselitev od halštatskega² in rimskega časa³ do najdb iz zgodnjega srednjega veka.⁴ Z našega gledišča pa je zanimivo dejstvo, da je bližnje najdišče Skrovnik uvrščeno po Pečnikovem opisu med najdišča hišastih žar, in sicer v gozdu proti Kaplji vasi za hišo kmeta K n e z a. Tako je sedaj ta domneva

¹ P. Petru, Hišaste žare Latobikov, Situla 11, 1971.

² J. Pečnik, Izvestja muzejskega društva za Kranjsko 14, 1904, 39.

³ H. Freyer, Mittheilungen des historischen Vereines für Krain 6, 1851, 27 in 206.

⁴ T. Knez, Staroslovanske najdbe na Dolenjskem in v Beli Krajini, Arh. vestnik 18, 1967, 390.



Kaplja vas. Kipec glave petelina
(Risal R. Hribar)

dobila več verodostojnosti in je potrjeno, da so tudi v mirenski dolini v rimski dobi bile v rabi žare v obliki hiš.

Drugo vprašanje, ki je v tej zvezi gotovo prvenstvenega pomena, je časovna pripadnost izkopanine. Glede na to, da je bila del hišaste žare, je gotovo služila za shranjevanje ostankov upepeljenega mrliča. Sežiganje pokopnikov je pri nas v navadi — kot skoraj edina oblika pokopavanja — prvi dve stoletji, izjema so pokopi sužnjev in otrok do obdobja, ko jim zrastejo zobje.⁵ Delno nakazuje okvirno datacijo tudi zidana grobnica, saj so te številnejše na podeželju po sredini drugega stoletja. Za podrobnejšo časovno opredelitev je odločilna tudi plastika petelina. Uvrščamo jo lahko v drugo skupino upodobitev, za katere je značilen idealizirajoč pristop modeliranja.⁶ Podobni našemu so po likovni obdelavi primerki iz Drnovega,⁷ Novega mesta,⁸ Površja pri Raki,⁹ Mrzlavi vasi¹⁰ in Straži,¹¹ vsi iz druge polovice II. stoletja. Ta podrobna časovna opredelitev velja tudi za protomo iz Kaplje vasi.

Petelin na vrhu hišastih žar je upodobljen šele od začetka II. stoletja, kar je tudi razumljivo, saj je petelin prišel v naše kraje z vzhoda (»perzijski ptič«) v relativno kasnejših zgodovinskih obdobjih. Pri nas je poznan po upodobitvi na starokrščanskem (t. i. teodorijanskem) mozaiku bazilike v

⁵ 4. leto; glej Plinius n. h. VII 15.

⁶ P. Petru, Hišaste žare Latobikov, Situla 11, 1971, 96.

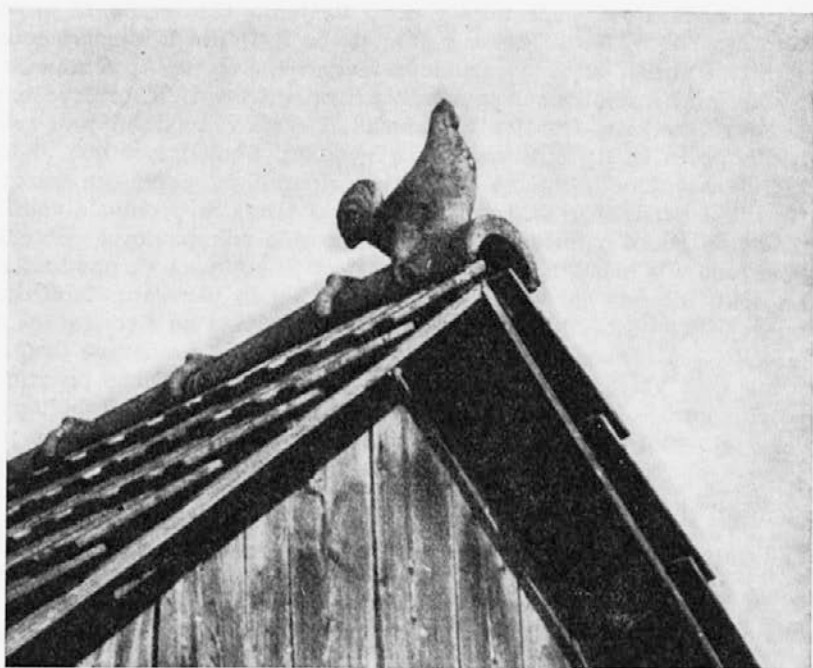
⁷ P. Petru, idem, T. VII, 7.

⁸ P. Petru, idem, sl. 14.

⁹ P. Petru, idem, T. XVIII, 1.

¹⁰ P. Petru, idem, grob II — T. XXI, 1.

¹¹ P. Petru, idem, T. X, 3.



Petelin na strehi (keramika). Franc Luzar
Dolenja Stara vas 17 (Šentjernej na Dol.)
Foto: Boris Orel

Ogleju,¹² kjer se bojuje z želvo, in na mitraičnem oltarju iz Ptuja,¹³ kjer je predstavljen čepé na vrhu želve. Ker je želva prisposoba teme in s tem zla, je petelin bojevnik dobrega in svetlobe. Simbolično povezovanje petelina kot znanilca novega dne z verovanjem v vstajenje pokojnika se vsiljuje že po njegovi naravi oznanjevalca novega dne. Ta prvina dobi v antični dobi v Podonavju naglašeno mesto, saj nastopa petelin na svinčenih religijsko-magičnih ploščicah ob Kautopatesu, vstajajočem božanskem polbratu Kastorju, ki z želvo stopa v grob, noč in temo.¹⁴ Povezovanje in oplojenost tega verovanja z grškimi elementi nakazuje široko povezanost izobraženstva in vernikov z duhovnimi dosežki helenskega vzhoda. To potrjuje orfično pogojen in utemeljen ciklus predstav na šempetrskih¹⁵ spomenikih od Dioskurov, ki izmenjaje preživljata svoje življenje med bogovi in v podzemlju, Herakla,

¹² G. Brusin, *Aquileia* 12, Padova 1972, Taf. XIII in str. 44.

¹³ R. Egger, *Ein altchristliches Kampfsymbol*, 25. Jahre Römisch-Germanische Kommission, Berlin 1930, 97.

¹⁴ M. Abramčić, *Jahreshefte des österreichischen Archäologischen Instituts* 18, 1914, 91.

¹⁵ J. Klemenc, V. Kolšek, P. Petru, *Antične grobnice v Šempetru*, Katalogi in monografije 9, 1972.

ki vodi Alkesto iz podzemlja v novo življenje, Ganimeda, ki je povzdignjen v točaja bogov, letnih časov s prispodobno življenja in omrtnosti narave, satira in nimfe, ki začenjata novo življenje, Evrope, ki vstane ob Zevsu do poudarjeno simbolično izpovednih prizorov Ifigenijine vrnitve iz podzemlja v Tavridi v krog ljubljenih domačih. Reliefi z upodobitvami takih simboličnih prvin so na Slovenskem in v bližnji okolici številni; to kaže na izredno razvejeno duhovno življenje pripadnikov orfičnega verovanja med rimskimi prišleki in staroselskim keltsko-ilirskim prebivalstvom. Samo domačinom lahko pripišemo samosvojo navado pokopavanja njihovih izbranih pokojnikov v hišastih žarah. Spričo tega je gotovo tudi upodobitev petelina na vrhu hišastih žar odraz staroselskih šeg in verovanj. Tudi dandanašnja uporaba ter postavitev opečnatih protom petelina na slemena hiš je del tega izročila, pri čemer je danes simbolična vrednost predstave drugačna ter ji pripisujejo vlogo odganjalca zlega od hiše. Poenostavljeno pravijo ljudje, da petelin varuje hišo pred ognjem.¹⁶ Gotovo je to le ena simbolična vrednost, obstajajo tudi druge; tem zapletenim vprašanjem in njihovem plastevanju skozi zgodovino pa bo potrebno posvetiti tudi etnološko členjenje. Gotovo bi za naše boljše poznavanje duhovnega izročila bila obdelava kontinuitete teh prvin upodobitve petelina (tudi na pipah in sodih) zanimiva, kakor je nakazala tudi vrsta sestavkov našega slavljenca.

¹⁶ Etnološko gledišče na petelina podaja Trstenjak, Vestnik 1873, 124; prim. tudi R. Ložar, Narodopisje Slovencev I, 312.

Zusammenfassung

PLASTIK EINES HÄHNCHENS AUF DER SPITZE EINER HAUSURNE AUS KAPLJA VAS BEI TRŽIŠČE

Der Autor behandelt die Plastik eines Hähnchens auf der Spitze einer Hausurne. Dieser interessante Gegenstand wurde in Kaplja vas bei Tržišče in einer gemauerten Gruft aufgefunden. Auf Grund dessen und einiger stilistischen Eigenartigkeiten wird die Plastik in die zweite Hälfte des II. Jahrhunderts eingereiht. Der symbolische religions-magische Wert des Hähnchens auf der Hausurne deutet die Abwehr des Bösen vom Verstorbenen an, ähnlich wie bei der Gestaltung des Hahnes (Vorstellung des auferstehenden Tages und Lichtes) mit der Schildkröte (des Symbols der Finsternis und des Bösen) auf dem altchristlichen Mosaik in Aquileia. Der sekundäre Inhalt der Gestaltung auf dem Grabgegenstand ist jedoch bestimmt in seiner Rolle als Verkünder eines neu aufgehenden Tages zu sehen. Angesichts der zeitgemäß zahlreichen Glaubensarten, übernommen vom hellenischen Osten — betont vorgestellt auf den Marmorgrabmälern in Šempeter — erhält die symbolische Bedeutung des Hahnes spätere Resurrektionselemente. Noch jetzt soll in zahlreichen Orten Sloweniens die auf den Dachgiebeln aufgestellte Gestalt eines Hahnes das Böse vom Haus abwenden. Inwiefern diese Elemente noch als Kontinuität aus einer archäologischen Urzeit zu deuten sind, würden ethnologische Studien aufzeigen, wie sie mit besonderer Geisteseigenschaft unser Jubilant angesetzt und sie auch beantwortet hat.

PLES NA ANŽEVO V PREDGRADU

Mirko Ramovš
Ljubljana

Življenjsko delo našega jubilaranta je posvečeno prazničnemu letu Slovencev. Naj mu bo v vezilo kratko delce o prazniku, ki doslej ni bil deležen pozornosti narodopiscev, vaškem prazniku belokranjske vasi Predgrad, ki ga obhaja 27. decembra na dan sv. Janeza Evangelista ali na Anževo, kot praznik imenujejo domačini. Ker pa je bila glavna oblika praznovanja ples, bo le-ta osrednja tema prispevka.

Prvi opis omenjenega praznika najdemo v Ljubljanskem zvonu leta 1888, objavil ga je Ivan Navratil. Opis je sicer delo Jureta Radeta, Navratil ga je namreč dobil v roke po posredovanju župnika Režka.¹ »Navada je po svedokovih besedah ‚kolo igrati‘ (v Predgradu) o veliki noči, o bin-kostih, na svetega Janeza Krstnika god, o božiču (‚o božiči‘), na sv. Štefana, na sv. Janeza, na sv. tri kralje in na novo leto.«² Navadno se tudi v Predgradu začne kolo igrati ‚še po večernicah‘ tj. ob 3. ali 4. ‚popoldan‘ ter se igra do 8., do 9. ure zvečer; a na sv. Ivana (tu ‚Janza‘) evangelista začnejo prècej ob ‚pol enajste ure predpoldan, ter igrajo do dveh popoldan‘. Potlej gredo južinat; po južini, ob treh ali štirih začno (‚začnejo‘) pa zopet ter igrajo do 9. ure zvečer.«³ »Navadno je, dodaja naš svedok, ‚da enkrat skačejo‘, ke-dar kolo igrajo, in spet počasi okoli ‚kolajo‘ in pojejo vsake vrste pesmi in tudi druge pesmi, in se veselijo.«⁴ Žal kasneje o predgrajskem prazniku ni-mamo nikakršnih podatkov več, od živih prič pa smo njegov potek izvedeli šele leta 1961 in nato 1963 ob obiskih ekipe Glasbeno-narodopisnega instituta (zdaj Sekcije za glasbeno narodopisje ISN SAZU) v Predgradu.⁵ Podatki iz

¹ J. Navratil, Belokranjsko kolo, II. Poljansko kolo, c. Kolo v Predgradu, LZ 8, Lj. 1888, 495.

² J. Navratil, o. c., 551.

³ J. Navratil, o. c., 552.

⁴ J. Navratil, o. c., 552.

⁵ Podatke so dali: Marija Rade, roj. 1906, Margareta Štaudohar, roj. 1914, Ana Jordan, roj. 1889, Katarina Štrk, roj. 1888, Jože Šmalcelj, roj. 1878. Vsi podatki so v arhivu Sekcije za glasbeno narodopisje ISN SAZU.

teh let pa dokazujejo, da se praznovanje od časa Navratilovega opisa ni v ničemer spremenilo.

Anževo so v Predgradu po starem praznovali še nekaj let po vojni. Že dan prej so fantje in dekleta pripravili žagovino, da so jo posuli po plesišču. Plesali so zunaj na snegu, in sicer pred gostilno sredi vasi. Ples se je začel po dopoldanski maši. Fantje so dekleta čakali pred cerkvijo, da so šle po maši z njimi na plesišče. Že iz cerkve grede so peli *Pobeleso pole*, nato pa so koláli do kosila in se popoldne vrnili nazaj. Za popoldanski ples so se preoblekli, kajti za dopoldansko slovesnost v cerkvi in ples po maši so bili oblečeni (vsaj dekleta) v noše. Na plesišču so imeli sredi kola sodček z vinom, ki so ga fantje kupili za okrepčilo pri plesu, zraven pa je gorel majhen ogenj. Pijačo je ponujal in točil za to določen »kelnar«. Na Anževo je plesala samo mladina, ples pa so prišli gledat ostali vaščani. Plesali so le tisti, ki so znali, drugi so morali gledati ob strani. Najprej so koláli počasno *Pobeleso pole*, a nato igrali hitrejše in bolj poskočno kolo *na trumf*. Ko so se slednjega naveličali, so zapeli kakšno pesem, zatem pa znova kolali *Pobeleso pole*. Po nekaterih podatkih⁶ so ta dan plesali samo ta dva plesa, po drugih⁷ tudi polko, valček ali štajeriš. Nekdaj so plesali *Pobeleso pole* le ob pesmi in *na trumf* brez glasbene spremljave, kasneje toda že po prvi svetovni vojni oboje ob spremljavi harmonike ali tamburašev. Popoldanski ples je trajal do poznega večera ali še dalje v noč. Zanimiva je bila navada, da so od plesa odtegovali dekleta, ki so se fantom zaradi opravljalivosti ali česa drugega zamerila. Kakšen petnajstletnik ali starejši je takemu dekletu vrgel zanko iz srobota okrog telesa in jo odvlekel stran od plesišča. Za deklet so rekli, da gre »h Petrinje« ali »v peléfke«, in je bilo to zanjo velika sramota.⁸

Oglejmo si nekoliko podrobneje obe koli predgrajskega praznovanja: *Pobeleso pole* in *na trumf*.

Kadar v Predgradu plešejo *Pobeleso pole*, pravijo, da »kolájo«. To je izraz, ki ga poznajo predvsem na dinarskem področju Bosne in Hercegovine⁹ za preproste ples, ob katerih pojo različne, zlasti pripovedne pesmi. Najvažnejša je pri kolanju pesem, zato je gibanje drugotnega pomena. Plesalci le hodijo po krogu v desno ali levo,¹⁰ često ne oziraje se na ritem pesmi, ali pa je plesni motiv izredno preprost: trije koraki naprej in eden nazaj ali varianta tega motiva. Tovrstni plesni korak je v literaturi poznan kot »ferojski«, ker ga podobno plešejo ob petju balad na Ferojskih otokih.¹¹ Raziskovalci so mu tako ime dali sicer po krivici, ker je tak način plesanja daleč bolj razširjen in živ na Balkanskem polotoku.

⁶ Povedale M. Štaudohar, A. Jordan in K. Štrk.

⁷ Povedala M. Rade.

⁸ Domačini ne vedo, zakaj so rekli »h Petrinje«, saj takega hišnega imena v Predgradu ni bilo. Dekle so odpeljali k »Čemošévi štali«, kjer so jo zaprli v svinjski hlev. Izraz »v peléfke« so sicer uporabljali, kadar je šla žena po porodu v cerkev k očiščevanju. Dekle, ki jo je doletela taka kazen, se navadno v tistem kraju ni moglo poročiti.

⁹ J. Dopuda, Plesovi dinarske zone, Bosna i Hercegovina, I. Ivančan, Folklor i scena, Zagreb 1971, 72–79.

¹⁰ V desno predvsem v zahodnem delu dinarskega področja, v levo pa na vzhodnem. Gl. I. Ivančan, Folklor i scena, 37.

¹¹ C. Sachs, Eine Weltgeschichte des Tanzes, Berlin 1933, 258.

POBELELO POLE

GNI M 24.964

$\text{♩} = 70 - 74$

ženske
Po - be - le - lo po - le z ov - ca - ma, po - be - le - lo po - le.

moški

po - be - le - lo po - le z ov - ca - ma, z ov - ca - ma.

(plesni koraki molče)

posamezni

- | | |
|---|----------------------------------|
| 1. Pobeleželo pole z ovčama,
pobeleželo pole, pobeleželo pole
z ovčama, z ovčama. | 6. Najprva si bila majka ti. |
| 2. Ne imale ovce čobana. | 7. A druga je bila sestra. |
| 3. Čobanče je leglo, zaspalo. | 8. A tretja je bila ljubica. |
| 4. Sinoč so mi došle tri vilé. | 9. Tebi ču ja, majko, óprostit. |
| 5. Pa so meni srce vadile. | 10. Sestri ču ja ruke ódrezat. |
| | 11. Ljubco ču ja žarko póljubit. |
- (SLP I, 1970, 23/15)

V Predgradu sta bili zapisani dve varianti:

1. Plesalci plešejo dva koraka po krogu v desno naprej, tretji korak napravijo proti sredi kroga, četrtega pa nazaj proti obodu.¹²

2. Plesalci plešejo dva koraka po krogu desno naprej, pri tretjem koraku se obrnejo za četrt obrata v desno, tako da četrti korak napravijo nazaj. Nato se zopet obrnejo za četrt obrata v levo in ples nadaljujejo od začetka.¹³

V obeh variantah se ritem plesa ujema z ritmom pesmi. Plesna melodia obsega dvanajst taktov, medtem ko plesni motiv dva, kar pomeni, da se v času ene odpete kitice plesni motiv šestkrat ponovi. Petje spremljajo tamburaši ali harmonikar. Tudi tempo plesa se spreminja, saj po zatrjevanju domačinov sedaj kolajo veliko hitreje, kot so nekdaj.

¹² Po zapisu M. Šuštar v Predgradu 27. 12. 1961 in po filmskem zapisu istega leta.

¹³ Zapisal M. Ramovš od folklorne skupine iz Predgrada na jurjevanju v Črnomlju leta 1969.

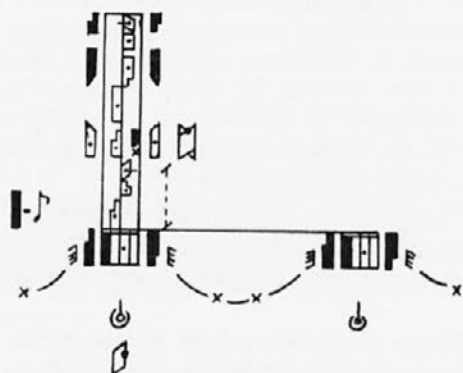


1. varianta

2. varianta

Ko končajo *Pobeleso pole*, sledi poskočno kolo *na trumf*. V Predgradu ga plešejo tako, da dvema tekalnima korakoma sledita dva poskočna, z levo nogo proti sredi kroga, z desno pa nazaj proti obodu. Pri poskoku naprej plesalci zamahnejo s sklenjenimi rokami naprej do višine obraza, pri poskoku na obod kroga pa z njimi zamahnejo nazaj.^{13a}

»NA TRUMF«



Nekdaj nemo kolo danes spremljajo tamburaši ali harmonikar. Za kolo *na trumf* igrajo melodijo plesa *Igraj kolo*, ki pa se staremu nememu kolu ritmično prav nič ne prilega in tudi glasbena ter plesna fraza se ne ujemata. Zanimivo je, da folklorna skupina iz Predgrada danes ni več sposobna plesati brez glasbene spremljave, ker se v ritmu povsem izgubi. Značilnega

^{13a} Zapisala M. Šuštar v Predgradu 27. 12. 1961.



Kolo *Pobeležo pole*. Predgrad 27. 12. 1961, posnetek iz dokumentarnega filma GNI »Ples v snegu«. Arhiv Sekcije za glasbeno narodopisje ISN SAZU

plesnega ritma, ki ga ustvarjajo že s topotom nog, ne občutijo več.¹⁴ Prav topot nog je dal plesu ime, saj pomeni v domačem narečju »trumpati« topotati z nogami, a tudi poskočiti.

Plesa *Pobeležo pole* in *na trumf* v Beli krajini nista povsem osamljena primera. Tako kot v Predgradu na *Pobeležo pole*, »kolajo« v Bojancih, stari srbski uskoški vasi, na pesem *Pod onom, pod onom gorom zelenom*. Nekoliko drugačna je varianta *Verbniče nad morem* v Starem trgu ob Kolpi.¹⁵ Tako kot v Predgradu *na trumf*, plešejo v Starem trgu kolo *Dobar večer, stara majko*, ki je ime dobilo po prvem verzju plesne pesmi, in v Bojancih *mutasto kolo*, kjer že ime pove, da ga plešejo nemo, brez glasbene spremljave.

¹⁴ Ob obisku leta 1975 sem skupini iz čiste radovednosti predlagal, naj poskusijo plesati brez glasbene spremljave. Poskusili so, vendar ni šlo.

¹⁵ Ta varianta je priredba Kristine Majerle, domačinke, ki je na podlagi znanja in podatkov starejših ljudi obnovila starotrška kola. V tej varianti plesalci plešejo dva koraka po krogu v desno naprej, nakar se obrnejo proti središču kroga in napravijo tretji korak bočno levo in zatem priključijo desno nogo.

Predgrajski koli *Pobebele pole* in *na trumf* ter variante v Starem trgu ob Kolpi in v Bojancih kažejo popolnoma dinarski značaj, saj imajo isti ritmični in plesni obrazec kot mnoga kola v Liki, Bosni, Hercegovini in Črni gori.¹⁶ Ni potrebno posebej poudarjati, da so jih v Belo krajino prinesli Uskoki in so se torej ohranila kot njihova dediščina. V teku stoletij se niso bistveno preoblikovala, v okolju, ki je poznalo predvsem instrumentalne plesne, so dobila tudi instrumentalno spremljavo. Le bojanska kola so ohranila svojo prvotno podobo,¹⁷ ker so tudi Bojanci, skriti med steljnike in gozdove, kot celota ohranili jezik in kulturo krajev, od koder so izšli.

Nenavadno je, da se je v Predgradu kot pesem ob kolanju ohranila le balada *Pobebele pole*. Začuda pa *Navratil* te balade ne omenja, kar pa seveda ne more biti dokaz, da se pesem ni pela. Nasprotno, morala je biti močno priljubljena, da se je kot edina plesna pesem obdržala do danes, medtem ko so druge pozabljene. Ne smemo pa prezreti dejstva, da je našo balado kot plesno pesem utrdila tudi predgrajska folklorna skupina, ki je bila zasnovana že l. 1908, ko je šla na Dunaj in *Pobebele pole* uvrstila v program, ki naj bi ga tam ob cesarjevem prazniku plesala. Naj bo omenjeno, da je današnje podobo programa predgrajske skupine oblikoval pred drugo svetovno vojno France Marolt, ko je leta 1939 skupino pripravil za mariborski festival. Kolo *Pobebele pole* je namreč od tedaj prva točka njihovega programa.¹⁸ Od predgrajske skupine so *Pobebele pole* prevzele nato skoraj vse belokranjske folklorne skupine.

Koli *Pobebele pole* in *na trumf* so plesali v tem stoletju, ali vsaj kolikor seže nazaj spomin domačinov, le še na Anževo. Že omenjeni opisi starotrškega in predgrajskega kola¹⁹ pa dokazujejo, da so ju nekdanj plesali tudi ob drugih praznikih. Zdi se, da sta koli dobili skorajda obredni značaj, saj sta bili vezani le še na tradicionalni vaški praznik in sta ob zamiranju tradicije plesa v kolu postali nekaki vaški svetinji. Njuno pomembnost mogoče lahko primerjamo s *prvim rejem* v Ziljski dolini ali podobnimi plesnimi navadami ob »šagrah« na Primorskem.²⁰

Zakaj v Predgradu praznujejo prav na Anževo, domačini danes ne vedo več. Zanje je to vaški praznik, čeprav ga cerkev ne praznuje. V Predgradu sta zavetnika sv. Fabijan in Sebastijan, sv. Janeza Evangelista pa nimajo niti v stranskem oltarju. Praznovanje s plesom na dan sv. Janeza Evangelista je na Slovenskem posebnost. Po drugih slovenskih pokrajinah so začeli plesati na Štefanje, naslednji ples pa je bil šele na novega leta dan.

¹⁶ Gl. Ivančan, o. c.

¹⁷ Prim. Janjsko kolo »udvoje« iz vasi Grbavica, Bibiči, Strojice-Janj, severno in severovzhodno od Jajca. (J. Dopuđa, Narodne igre s područja Jajca, Bilten Instituta za proučevanje folklorja 3, Sarajevo 1955, 26–27).

¹⁸ Folklorna skupina iz Predgrada pleše svoje plesne po tem vrstnem redu: »Pobebele pole«, pesem »Pala magla«, »na trumf«, pesem »Ustal sam se rano jutro«, »Jel je trden ta vaš most« in »Naša mlada nevesta«.

¹⁹ Navratil, o. c.

²⁰ Tudi v Predgradu ples pripravlja fantovščina; praznovanje se začne z mašo tako kot v Zilji ali Vremski dolini. Najbolj svečan ples je dopoldanski po maši, saj ga plešejo v nošah. Ples je izključna pravica mladine. Prim. M. Ramovš, Vloga fantovščine v ljudskih plesih Slovenske Istre in Primorja, Rad 17. kongresa, Poreč 1970, Zagreb 1972, 91–94.

Ples o božiču, sv. Štefanu in sv. Janezu je doma po Dalmaciji, kjer so bili npr. na polotoku Pelješcu znani veliki plesi na božični Ivanjdan,²¹ enako v Sinju²² pa v Makedoniji (Lazaropolje, Gostivar, Smiljevo),²³ Srbiji.²⁴ Ob božičnih praznikih so plesali tudi v Podravini, Hrvatskem Zagorju in v Liki.²⁵ V Beli krajini se je tradicija plesa o božiču ohranila najdlje le v izrazito uskoških vaseh Bojanci, Miliči in Marindol. Glede na gornje navedbe smemo reči, da je ples na Anževo uskoška tradicija in da se je ples na ta dan ohranil tako dolgo morda zato, ker so praznovanje sv. Janeza Evangelista prinesli v Predgrad Uskoki prav iz tistih krajev, kjer je bilo le-to najbolj živo. Koliko pa je ples na Anževo povezan s praznovanjem zimskega kresa, je drugo vprašanje, ki še čaka na odgovor.

²¹ I. Ivančan, Narodni plesovi Dalmacije, 1. dio, Zagreb 1973.

²² I. Ivančan, Narodni plesovi Sinja i okolice, NU 1967-68.

²³ Lj. i D. Janković, Narodne igre 3, Beograd 1939 in 4, Beograd 1948.

²⁴ Lj. i D. Janković, Narodne igre 3, Beograd 1939 in 8, Beograd 1964.

²⁵ I. Ivančan, Narodni plesovi Hrvatske, 2, Zagreb, 1963; Narodni plesovi u Gupčevu kraju, NU 1973; Lički narodni plesovi, NU 1971.

Zusammenfassung

WINTERLICHES TANZ-BRAUCHTUM IN PREDGRAD

Das »Anževo« (der St. Johannis-Tag) wird als Festtag des Dorfes Predgrad in Weißkrain am 27. Dezember zu Ehren des hl. Johannes des Evangelisten gefeiert, ist jedoch nicht an das Fest des Kirchenpatrons gebunden. Bis zu Beginn des 2. Weltkrieges wurde er mit einem Tanz gefeiert, der nach dem Vormittags-Gottesdienst und nach dem Segen nachmittags fortgesetzt wurde. Es tanzte die Jugend, während die anderen nur zusahen. Diese Tanzfeier eröffnete der Kolo-Tanz in langsamen Rhythmus, begleitet vom Singen der Ballade »Pobeledo pole« (Die Felder sind weiß geworden), darauf ging der Rhythmus in eine raschere Weise ohne Musikbegleitung, die man »na trumf« nennt, über. Nach den Angaben der Einheimischen tanzte man zu dieser Feier nur zwei Tänze, die sonst bei anderen festlichen Anlässen nie getanzt wurden. Die erste Beschreibung eines solchen Festes finden wir bereits 1888 im Ljubljanski zvon. Die Ergebnisse einer Terrainforschung von 1961 und 1963 beweisen, daß sich diese Feier, solange sie noch im Brauch war, nicht wesentlich veränderte; es setzte sich lediglich bei beiden Tänzen die instrumentale Begleitung durch.

Der Autor analysiert beide Tänze, d. h. »Pobeledo pole« und »na trumf«, die ihrer choreographischen Struktur nach den kroatischen Tänzen auf dem kroatischen Dinargebiet sowie auch in Bosnien und Herzegovina gleich sind. Daraus schließt er, daß sie in Bela krajina (Weißkrain) von den Uskokern, als diese vor den Türken aus Kroatien und Bosnien flüchteten, eingeführt wurden. Außerdem stellt er fest, daß diese Kolo-Tänze in Predgrad früher auch bei anderen festlichen Anlässen getanzt wurden und daß die ausschließliche Gebundenheit an das traditionelle Fest »Anževo« sich erst später entwickelte. Deshalb bekamen sie einen fast rituellen Charakter, besonders als der Kolo-Tanz schon erloschen war. Schließlich meint der Autor, daß auch das Johannisfest eine Uskokern-Tradition sei, da doch anderswo in Slowenien an jenem Tag kein ähnlicher Tanz im Brauche war, wohl aber in Dalmatien, Mazedonien und Serbien.

FESTWUNSCH IM FESTBRAUCH

Formelgut und Eigenschöpfung in den Briefen einer volkstümlichen
Schreiberin

Georg R. Schroubek
München

Innerhalb des Festjahres, zu dessen volkskundlicher Erforschung Niko Kuret anhand des slowenischen Materials so Wesentliches beigetragen hat, gibt es eine Reihe von Feiertagen, die Anlaß zum brauchtümlichen Austausch von Glückwünschen sind. Im einzelnen variieren die Termine, die Formen und die sozialen Implikationen örtlich und zeitlich erheblich, die Brauchübung als solche erweist sich jedoch auch unter noch so divergierenden soziokulturellen Bedingungen als von erstaunlicher Konstanz.

Es kann nicht Aufgabe dieser Überlegung sein, einen auch nur knappen Abriß einer Kulturgeschichte des Glückwunsches und -wünschens zu geben — eines Brauchelements allerdings, das von der Volkskunde bisher eher vernachlässigt worden ist. Es muß bei einer Reihung von Stichwörtern sein Bewenden haben, deren eine etwa reichen könnte von der »magisch« mitbestimmten invocatio über den religiösen Segenswunsch, den von der Sitte geforderten oder als »Brauch ohne Glaube« mehr spielerisch oder gedankenlos ausgesprochenen Glückwunsch bis hin zu der Gratulation, die eine Sache des gesellschaftlichen Komments geworden ist. Andere Stichwort-Reihungen könnten ausgehen von den Wunschanlässen (Feste des Jahres- und des Lebenslaufs, der Arbeitswelt, bestimmter sozialer Gruppen sowie des politisch-staatlichen Bereichs), von der sozial gestuften oder gleichberechtigten Beziehung zwischen Wünschendem und Beglückwünschtem (Kinder — Eltern; Patenkind — Pate; Arbeitnehmer — Dienstherr; Gaben Heischende — zum Schenken Verpflichtete; Liebesleute; Arbeitskollegen), von der Weise, in der ein Glückwunsch vorgebracht wird (mündlich — gesprochen oder gesungen —; schriftlich; als Bild), oder von seiner Form (Reimsprüche; mehr oder weniger starre Prosaformeln; Wendungen innerhalb eines zwar weiter gefaßten, nichtsdestoweniger aber von der Konvention umgrenzten Spielraums; schließlich Reduktionsformen nach Art eines Grußes wie z. B. »Frohe

Feiertage« — sie alle differenziert in Wunsch, Dank und/oder Wunsch-erwiderung).

Die briefliche Übermittlung von Wünschen ist, jedenfalls als massenhaft auftretendes Phänomen, jung. Sie ist nicht identisch mit dem durch kalligraphische Gestaltung, Initialenverzierung, figuralen oder ornamentalen Dekor gekennzeichneten schriftlichen Wunsch, der in aller Regel persönlich überreicht wurde oder doch jedenfalls nicht die Merkmale eines Briefes im heutigen Sinn des Wortes aufwies. Lediglich die Schriftform hat sie mit diesem gemeinsam. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die heute in allen sozialen Schichten — gern oder ungern — als verbindlich anerkannte Sitte des schriftlichen Glückwünschens zu bestimmten persönlichen oder öffentlichen Anlässen ein die Volkskunde interessierendes Faktum darstellt. Ihr sprachliches Formelgut und ihre Bildmotivik, zeittypisch schwankend zwischen Ernsthaftigkeit, Sentimentalität und ironischer Distanzierung, spiegeln sich schon in der breiten Palette der in Stadt und Land angebotenen Bildwunschkarten — in gewisser Weise Nachfahren der Produkte älterer Briefmaler — wider, gewinnen ihre volle Aussagekraft aber erst durch eine Analyse der jeweils hinzugefügten Texte in ihrem Zusammenspiel von individuellem Ausdruck und traditionellen Formeln.

Wenn hier nun eine Anzahl von Wunsch- und Dankschreiben vorgestellt werden soll, dann geschieht dies allerdings nicht ausschließlich in der Absicht einer Dokumentierung entsprechender Zeugnisse von der Hand einer Frau »aus dem Volke«. Es soll vielmehr auch gezeigt werden, daß der — im vollen Wortsinn *zwingende* — Anlaß zur Abfassung eines Glückwunsch- oder Dankbriefes zugleich den Antrieb zu weiterreichender schriftlicher Äußerung bilden kann, die ohne eben jenen Anlaß nie getan worden wäre. Das brauchtümlich geforderte knappe Glückwunschsreiben wird dann über seine ursprüngliche Funktion hinaus zur umfassenderen Mitteilung über Lebensverhältnisse und Ansichten, über Erwartungen und Erinnerungen, kurz, zum eigentlichen Brief, dessen Bedeutung als Art der Volksprosa im Formalen sowie als mögliche volkskundliche Quelle im Inhaltlichen ich an anderer Stelle anzudeuten versucht habe.¹

Bei der Briefschreiberin unserer Beispiele handelt es sich um die im Oktober 1957 achtzigjährig in Prag verstorbene Anna Kindlová. Seit Jahrzehnten hatte sie am Hradčanské náměstí, dem Platz vor der Prager Burg, gewohnt und galt als im kleineren Umkreis bekanntes »Taubenmutterl«. Von Beruf war sie Pflegerin gewesen, keine gutbezahlte gelernte, nur eine Frau, die Schwerkranke in anstrengendem Tag- und Nachtdienst versorgte, ehe sie ihre letzten Jahre in der wohlverdienten Ruhe als Rentnerin verbringen konnte. Eine typische Altpragerin, war sie eine von jenen, die, mit dunkelfarbenem Kopftuch, Schulterumhang und etlichen Röcken

¹ Georg R. Schroubek: »Das kann ich nicht vergessen«. Der Erinnerungsbericht als volkskundliche Quelle und als Art der Volksprosa. In: Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde 17 (Marburg/Lahn 1974), S. 27–50. Dort weitere Literaturhinweise. Zum volkstümlichen Briefstil und darin enthaltene Frömmigkeitsfloskeln vgl. Karel Procházka: Lid český s hlediska prstonárodněnáboženského. Praha 1910, S. 63–65. (= Kniha »Dědictví svatojanského« č. 109.) Dort auch Hinweise auf ältere Literatur.

bekleidet, in den Gassen und Plätzen der Malá strana und auf den Hradčany (Kleinseite und Hradschin) einen Rest »Volksbarock« bis in die Zeit zwischen den beiden Kriegen hinein bewahrt hatten. Diese ihre persönlichen Bewandnisse spiegeln sich in den insgesamt 24 Briefen oder Postkarten wider, die sie in den Jahren von 1949 bis kurz vor ihrem Tod an eine in Bayern lebende Adressatin richtete, in deren Haushalt sie früher mitgeholfen und deren damals kleinen Sohn sie zeitweise betreut hatte.

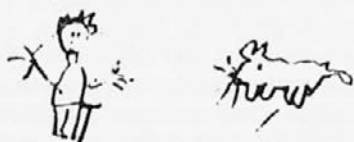
In der nur ein Drittel des Gesamtbestandes umfassenden gekürzten Textauswahl wird die *Formelhaftigkeit* der Wunsch- und Dankfloskeln nicht ganz so deutlich werden wie bei der Lektüre sämtlicher Briefe, ebensowenig auch der souveräne Umgang der Schreiberin mit diesen Formeln, die sie zu variieren und nach Bedarf zu ergänzen weiß. Übrigens können bei ihr auch ursprünglich selbstgeprägte Wendungen zu »Formeln« werden, die dann nach ihrem ersten Auftauchen in einem Brief von da ab mehr oder weniger regelmäßig wiederkehren. Wenn die Schreiberin andererseits in einem Brief (Nr. 4) gleich zwei Kinderglückwunsch-Verse einflicht, so geschieht dies halb spielerisch, halb ist es eine Regression ins Kindertümliche, das aber ihrer eigenen kindlichen (nicht kindischen!) Gesamtgestimmtheit entspricht, wie sie sich auch in manchen anderen Briefstellen ausdrückt.

In formaler Hinsicht noch besonders erwähnenswert ist die *Bildhaftigkeit* mancher Vergleiche und etlicher phantasiereicher poetischer oder verschmitzter Wendungen. Da ist davon die Rede, daß Briefe, die sich kreuzten, einander unterwegs begegnet seien und sich geküßt hätten (Nr. 4); daß es der Schreiberin nicht möglich sei, Schnee vom Grab des Vaters der Adressatin im Brief mitzusenden (Nr. 5); daß die Sonne, bis sie scheine, Grüße der Absenderin an die Empfängerin übermitteln solle (Nr. 7), usw. Am phantasievollsten aber geraten, der durchaus »volksbarocken« Frömmigkeit der Briefschreiberin entsprechend, die Passagen über das ganz anthropomorph vorgestellte Himmelsvolk von Engeln, Heiligen und verklärten Seelen (Nr. 1 und 7, besonders aber 6 und 8). Selbst da, wo sich solche Stellen dem Schwankhaften zu nähern scheinen, spricht aus ihnen in Wirklichkeit doch nur ein nie in Zweifel gezogener Glaube an die Durchlässigkeit der Grenzen zwischen dem Diesseits und einem sehr irdisch gedachten Jenseits.

Aber damit ist schon *das Inhaltliche* der Briefe von Frau Kindlová angesprochen. Aus psychologisch einsichtigen Gründen spielte für sie der Bereich des Kirchlichen eine bestimmende Rolle — nicht nur deshalb, weil sie jahrelang im Nebenberuf beim Gottesdienst in einem nahen Frauenkloster alltäglich die Orgelbälge trat —, und es ist nur natürlich, daß sich dies in ihren Schreiben widerspiegelt. Auch ihre Glückwünsche haben ein religiöses Fundament und sie bestehen aus entsprechenden Wendungen und Floskeln, dies um so mehr, als sie meist zu kirchlichen Hochfesten ausgesprochen werden. (Der säkularisierte Neujahrswunsch hat gegenüber dem religiösen Weihnachtswunsch bei ihr noch eine untergeordnete Bedeutung.) Es versteht sich von selbst, daß ihre Frömmigkeit ganz und gar traditionalistisch ist; das äußert sich sehr deutlich im Brief Nr. 8, in dem sie die durch die Liturgiereform bedingte Abschaffung der Auferstehungsfeier am Karfreitag Abend unmutig kritisiert und nachdrücklich bezweifelt, daß es sich dabei um eine Anordnung des Papstes handeln könne.

Die Berichte über gelegentliche Besuche am Grab des Vaters der Adressatin im Friedhof von Praha-Vokovice lassen Frau Kindlová — die »Taubenmutter« — regelmäßig über ihr bevorzugtes Thema sprechen: die Vögel. Sie füttert sie, im Winter sogar mit Krumen vom Weihnachtsstriezel, damit sie dem Toten im Sommer besonders schön singen, und genau beobachtet sie, daß sich unter den Amseln ein Albino befindet. Nie versäumt sie mitzuteilen, ob die »weiße Amsel« da war oder nicht (vgl. Nr. 1, 5, 7). Ihre Tierliebe erstreckt sich — trotz ihrer Vorliebe für Vögel — auch auf ihre einzige Hausgenossin, die Katze Munda, die sie jedesmal veranlaßt, einen Gruß mitzuschicken, wenn sie nicht gerade schläft (Nr. 8), vorher wegge-

Aak milostpění re srdce
jim přeji ještě jednou
radostně a sate'vanice
zdravíčko na tisíc let.
a kočka munda přeje
taký všechno nejlepší a
zdravíčko na tisíc let.
mňau, mňau, mňau.
uctivě ruku libá a
pase rlate' srdce kočka
a já. jsme dobře trefeni?



To sem já a kočka

laufen ist um nicht grüßen zu müssen oder ablehnt, einen Gruß zu schicken, weil gerade Fastenzeit ist (Nr. 3). Mehrfach fügt sie kindhaft-unbeholfene Zeichnungen von sich und ihrer Katze an; im Brief Nr. 5 kommentiert sie ihre Zeichnung als das Werk des »Hoffotografen« und fragt, ob Múnda und sie gut getroffen seien (vgl. Abb. — S. 316).

Erstaunlicherweise enthalten die Briefe kaum Erinnerungsberichte. Frau Kindlová lebte bis zuletzt trotz ihrer anachronistischen Weltansicht durchaus in der Gegenwart oder, wie man vielleicht genauer sagen sollte, in ihrer Gegenwart; nostalgisches Rückerinnern ist ihre Sache nicht. In Ansätzen findet sich das Gedenken an mit der Adressatin gemeinsam gefeierte Weihnachten (Nr. 1, 2) oder an einen Jahrmarktsbesuch mit ihrem Sohn (Nr. 8). Eine auch nur knappe, aber sehr anschauliche Schilderung einer Alltagssituation enthält der Brief Nr. 7.

Im ganzen sind die Briefe der alten Frau kurz, das Schreiben fällt ihr schwer, sie leidet an Rheuma in ihrer rechten Hand (trotz dieser und anderer Beschwerden sind Schmerzen und Krankheit für sie ein nur nebensächliches Thema). So weiß sie — zunächst! — manchmal nicht, was sie schreiben soll; einer der Briefe (Nr. 5) beginnt sogar mit dieser Feststellung. Aber dennoch schrieb sie, immer wieder, und bis wenige Wochen vor ihrem Tod. Festtage des Jahres, Geburts- und Namenstage der Lebenden, Gedenktage der Toten waren für sie den Jahreslauf gliedernde Fixpunkte, deren sie auf ihre Weise und unter anderem eben auch schreibend gedachte. Auf diese Weise ist ein kleines Konvolut von »Lebensäußerungen einer Angehörigen der breiten Masse« zusammengekommen, aus dem nachstehend nur einige, aus Platzmangel leider auch gekürzte Proben in der Originalsprache buchstaben- und interpunktionsgetreu wiedergegeben seien.²

Nr. 1 (Weihnachtswunsch)

Moje milá zlatá svatá a rostomilá Milostpaní³ 8. prosince⁴ Přeji radostné svaté, bohaté, a milé a hodně zdraví a Božího požehnaní vánoce || aby Jim Ježišek hodně žehnal. Budu na Vás vzpomínat aby mladému pánovi na štědrý den [...] nevyšel očičky z důlku radostí || budu v pět hodin na štědrý den na Vás vzpomínat. pravou ruku mám chromou proto špatně píšu || samé revma. [...] Ještě před sváty puđu 2 × na hřbitov už taky k vůli ptáčkům mají tam hlad ve Vokovicích. potom Jim

² Auslassungen sind gekennzeichnet ([...]), einige wenige zum leichteren Verständnis notwendige Einfügungen des Herausgebers stehen in eckigen Klammern. Bei fehlenden Interpunktionszeichen wurde der Wortabstand dort verdoppelt, wo dies zur besseren Lesbarkeit erforderlich schien.

³ Die von Frau Kindlová benutzten Anrede- und Schlußfloskeln (milostpaní = gnädige Frau, ruku libám = ich küsse die Hand) sollten nicht als unterwürfige Devotheit mißverstanden werden. Ohne den Anachronismus dieser in längst abgestorbenen gesellschaftlichen Verhältnissen wurzelnden Höflichkeitsformen zu erkennen und zu alt, wohl auch zu eigensinnig, um sie durch zeitgemäßere zu ersetzen, bediente sie sich ihrer, ohne ihre ausgeprägte persönliche Würde dadurch je zu verletzen.

⁴ Die Poststücke (es handelt sich sowohl um Briefe als auch um Post- oder Ansichtskarten) sind meist nicht datiert; sie stammen, wie gesagt, aus den Jahren 1949 bis 1957 und sind, soweit dies möglich war, ungefähr chronologisch geordnet.

zase napišu jestli ó Papá⁵ dostal něco od Ježiška na hrob ale vnebi má prezentů dost a dost. [...] tak Milostpaní ze srdce Jim přeji ještě jednou radostné a svatě vánoce || zdravíčko na tisíc let a kočka munda přeje taky všeccko nejlepší a zdravíčko na tisíc let. mňau, mňau, mňau. uctivě ruku líbá a Vaše zlaté srdce kočka a já. jsme dobře trefeni? [Zeichnung] to sem já a kočka.⁶

Nr. 2 (Kondolenzbrief)

Moje zlatá Milostpaní a můj zlatí mladý Pán J[...] aby Vás Pán Bůh potěšil že zemřel můj zlatí pán inšpektor,⁷ to jistě je [...] v nebi Já se každý den za Vás modlím. Je ho velká škoda, šel si do nebe pro odměnu co prodělal na světě. Ted'ko se raduje v nebi a koukají na nás znebe, to mě překvapilo že zemřel. Ještě že mají toho J[...]jka aspoň nejsou sama Milostpaní. Vzpomínala jsem na vánoce na Vás a na Ježiška co naděloval. Uctivě ruce i srdce líbá Kindlová Anna Praha IV Hradčanské nám 8 || posílám to 4. ledna || kdy to dostanou?

Nr. 3 (Osterwunsch, zugleich Aufzählung verschiedener Gedenktage von Familienangehörigen der Adressatin)

[...] Pán inšpektor měl vnebi svátek tak sem se za něj modlila a mši svatou jsem za něj obětovala || za hodinu po mši svatě přišel balíček tak jsem si myslela že mě ho poslal znebe. [...] 18. dubna bude mít pán inšpektor narozeniny v nebi a 30. dubna bude mít ó mamá⁸ svátek [...] 23 [...] dubna pudu na hřbitov || dám o papá⁹ svíčku k svátku || za tím není nic nového na hřbitově || inkoustem se to špatně píše je špatný papír. [...] Radostné svátky velikonočný přeji aby Jim Pán Ježíš až vstane zhrobu hodně požehnal. [...] Kindlová || kočka nechce poslat pacinku protože je půst.

Nr. 4 (Namenstagswunsch)

[...] To Jste se načekali na odpověď, já zrovna jsem se roztonala z revmama a nepostavila jsem se na nohu. mívám křeče vnoze. Ta fotografie tam jsou moc dobře trefená z [= s] J[...]em a pořáde stejně hezká nic nestárnou, ty psaní se na cestě potkali a dali si pusinku posledně.¹⁰ [...] K Vaším milým jmeninám přeji [...] zdravíčko na 100 let a hodně Milosti Boží, jede koníček veze vozeček || vtom vozečku moje přání || zdraví, štěstí, požehnání. u Vás máte prášek gratalgín ten

⁵ Übernahme aus der deutschen Kindersprache: Opapa = Großvater (der in Vokovice begrabene Vater der Adressatin).

⁶ Keine Unterschrift (wie in anderen Briefen häufiger). Der Schluß des Briefes ist auf der Abbildung wiedergegeben.

⁷ Der verstorbene Ehemann der Adressatin.

⁸ Übernahme aus der deutschen Kindersprache: Omama = Großmutter (Mutter der Adressatin).

⁹ Wie Anmerkung 5.

¹⁰ Zwei Schreiben der Korrespondentinnen hatten sich gekreuzt. In einem anderen, hier nicht mitgeteilten Brief tut Frau Kindlová desselben Zufalls folgendermaßen Erwähnung: »Ty psaníčka se potkali na cestě a dali si pusinky od Vás a to moje.«

pomáhá proti bolestem || na všecko se může užívat když bolí noha a srdce a hlava tak ten prášek pomůže. srdce líbám || Kindlová || Kytíčku malinkou a přání vřelě || nechte si políbit ručičku a už je to celé. Ančulička Kindl[ová . . .]

Nr. 5 (kein besonderer Wunschanlaß)

[. . .] Nemám co psát. Že jsem byla na hřbitově dvakrát k vůli ptáčkům aby neměli hlad a byl tam zase bílý kos [. . .], sněhu tam bylo dost ale hlavní cesty hezky zametené, přinesla jsem ptáčkům semenec a vánočku aby tam hezky zpívali. S tužkou se mě to lepší píše než inkoustem || mám pravou ruku pořád chromou. Sníh z hrobu Vám nemohu poslat, kytky tam leželi na hrobě zmrzli a vítr je položil ty kořenáče. Je tam moc hodný hrobník. Tak se budu moc těšit jestli sem přijdou || u mě můžete spát [. . .] vemou si delší dovolenou. To bych skákala až ke stropu kdyby jsme se ještě před smrtí viděli. Nechala jsem se fotografovat skočkou u dvorního fotografa || jsme dobře trefeni? [Zeichnung] mnau, srdce Vaše zlaté líbám kočka posílá pacinku a já pusinku.

Nr. 6 (Geburtstagswunsch)¹¹

Moje milá z nejmilejších zlatá Milostpani!!!! Svatý Jan Nepomucký Vás pozdravuje zkostela sv. Víta. V Praze moc často prší || anděličky v nebi se často koupají a stříkají dolů znebe a velké lidé se taky koupají a lejou vodu znebe. Po-dívám se některý den do Vokovic který ptáčkové tam zpívají. Musím si koupit inkoust a péro abyste to mohli přečíst, mám pravou ruku ještě pořád nemocnou že nemohu dobře psát. Nevím nic nového co mám psát. Pražské Jezulátko¹² Vás taky pozdravuje a posílá svatý pozdrav a Kindlová Ančulička ruku líbá. Kočka posílá mňau mňau. 11. srpna budou mít Milostpaní narozeniny, kolik nevím[.]

Nr. 7 (Gedenken an den Geburtstag des verstorbenen Vaters der Adressatin)

[. . .] Byla jsem na hřbitově || ty 3 zmrzlé kořenáče asi hrobník dal pryč je tam jenom tráva a okolo ten kámen a zase tam byl kos hodně bílej a mezi bílím peřím měl černé peří kropenatý jako slepička || toho bílého jsem neviděla, papat jsem těm ptáčkům dala aby mu hodně zpívali ó Papá¹³, vnebi mu zpívají andělé na hřbitově kosi. ten kámen na hrobě umeju je špinaví || až bude teplo vemou si kartáč || voda je na hřbitově. Až bude svítit tady slunce tak Vám pošlu pusinku po tom slunci || jestli to slunce taky vidíte co svítí nad Prahou. Již nevím nic nového co mám psát. Kočka posílá pacinku mňau, mňau [.] že jsem byla hodná, tak

¹¹ Anlaß zur Absendung dieses Briefes ist zwar der bevorstehende Geburtstag der Adressatin, doch sind die Wünsche erst ganz zuletzt und quasi nebenbei niedergeschrieben.

¹² Die Schreiberin unterscheidet sehr genau zwischen dem »Ježíšek« (Christkind) in ihrem Weihnachtsbrief (Nr. 1), dem »Pán Ježíš« (dem [auferstandenen] Herrn Jesus) beim Osterwunsch und hier dem »Pražské Jezulátko« (dem sog. Prager Jesulein) als einer Art Signum für Prag; sie schließt damit folgerichtig an den »Gruß« des hl. Johann von Nepomuk aus dem Veitsdom an, mit dem sie ihren Brief begonnen hat.

¹³ Wie Anmerkung 5.

jsem si koupila k Ježíšku elektrickou peřinku na záda a kříž || je mi lepší revmama. [...] K obědu jsem si uvařila nudle a teďko mám čaj na stole když Vám to psaní píšu, kočka spí a mě se chce taky spát [...] Kindlová Ančulička

Nr. 8 (*Dank- und zugleich Geburtstagswunschbrief*)¹⁴

[...] Zaplat' Pán Bůh za balíček a za psaníčko || taky Vám přeji 11. srpna zdravíčko na 2 tisíce let a hodně Milosti Boží. Ty prášky již neposílají || pán doktor mi dal užívat jod || mám moc nízké tlak povídal mi jako 10 roků [stará] holčička a špatnej oběh krve, vlevé noze mám sklerozu a nepostavím se na levou nohu || mám 2 hole a ještě padám || 3 × mě lidi přivedli z ulice do bytu || nepostavím se někdy na levou nohu. Milostpaní jestli u Vás taky bylo v 10 hodin vzkříšení večer na bílou sobotu || po celí Praze bylo večer a ještě pozdějc a lidé tak pozdě nemohli jít když jsou vpostelí a domy jsou zavřeny a říkali naše kněží že to svatý Otec si to přeje já to nevěřím, jestli Vy ten předpis taky Jste tam měli, v noci mít vzkříšení nikdá to nebylo. O tom vzkříšení mi brzo napište lístek co je na tom pravda. Než Vy přídete to já již nebudu živa. Často se dá do mě zimice i v posteli || pracovat již nemohu || to Víte přídě mě to k srdci a podívám se do nebe, tam budu za Vás orodovat [...] a budu tam tancovat a roztancuju všecky svaté. 20. července jsem dostala balíček || v sobotu [,] a v neděli 21. jsem byla 80 let. dala jsem si to naneděli 80. 21). Mladému Pánovi přeji hodně štěstí [...], jak jsme byly na tom spolu na tom kolotoči na Smíchově || sám tam nechtěl bejt, měl strach abych mu nevedešla. kočka spí tak Ji nechci budit k vůli pacince. Tisickrát Zaplat' za všecko a uctivě ruku líbám a srdce a pusinku posílám || Kindlová Hradčany

¹⁴ Geschrieben wenige Wochen vor ihrem Tod. Es ist der einzige Brief, in dem sie etwas ausführlicher auf ihre Krankheit zu sprechen kommt, aber auch hier ohne viel Aufhebens davon zu machen.

VOŠČILA O PRAZNIKIH

Obrazci in lastna ustvarjalnost v pismih preproste žene

K različnim praznikom koledarskega leta, življenjskih godov, praznovanj delovnih skupnosti, praznikov nekaterih socialnih skupin in politično-državnega območja sodi v šegi ustaljena izmenjava *voščil*. Le-ta kažejo sicer regionalne in časovne razlike, imajo pa po izročilu določene oblike (so péta, govorjena, napisana, naslikana) in obrazce (rimana voščila, stalna rekla v nevezani besedi, pozdravu podobna kratka besedila). Pri pismenih voščilih se pridružujejo starejšim, kaligrafsko napisanim in navadno osebno izročnim primerom novejša, po pošti poslana voščila. Le-ta so etnološko zanimiva tako *formalno* glede na besedne obrazce, ki se v njih ohranjajo, na slikovno motiviko in — ž njo v zvezi — na individualno-stvariteljsko izrazno hotenje, — kakor tudi *vsebinsko* kot priložnost, da pisec poleg samega voščila poroča tudi o svojih življenjskih razmerah in gledanjih, sporoča svoja pričakovanja in spomine. (O pismu kot zvrsti ljudske proze kot mogočem etnološkem viru gl. navedbo literature v op. 1.) — Nekaj dobesednih izvlečkov čeških voščilnih in zahvalnih pisem preproste praške žene iz časa od 1949 do 1957 naj za primer predstavlja način »izražanja pripadnice široke množice«, kakor so nastali zgolj iz konvencionalne nuje pisanja voščilnih pisem; v njih sta ustvarjalna domišljija in slikovno bogastvo vredni pozornosti.



Pod Korenom pri Razingerjevih, 5. januarja 1967:

Fric Razinger in dr. Niko Kuret se pogovarjata o Pehtri babi na dan njenega obhoda po vasi. — Obhod je filmsko posnel mag. Mirko Kambič, trak pa je shranjen v arhivu Inštituta za slovensko narodopisje SAZU v Ljubljani

Foto: Nikolaj K o l e v (Sofija)

PRIMERJAVA, ZAČETNA STOPNJA METAFORE

Mitja Skubic
Ljubljana

1. Če je metafora »besedna figura, za katero je značilno poimenovanje določenega pojava z izrazom, ki označuje v navadni rabi kak drug podoben pojav« (SSKJ, II, str. 758), potem je ta definicija zasnovana na dveh prvinah, od katerih je ena ,poimenovanje z izrazom, ki označuje v navadni rabi kak drug pojav' in druga ,kak drug podoben pojav'. Z ene strani gre torej za prenos izraza, z druge pa za upravičenost ali za pogojenost takega prenosa.

Starejše slovenske slovnice niso imele pomislekov, da uporabijo namesto sicer širšega izraza ,pojav' *predmet*: »Prenos izraza od enega predmeta na drug, po kaki lastnosti dozdevno mu podoben predmet, imenujemo metaforo«, predvsem pa so govorile, da je »metafora... po svoji osnovi prav za prav primera«.¹

Če torej razumemo metaforo kot poimenovanje nekega predmeta (ali osebe ali, redkeje, pojma) z izrazom, ki je bil ali je še zmeraj uporabljen za poimenovanje nekega drugega ,pojava', potem nas zanimajo pogoji, ki so omogočili, da je bil neki izraz prenesen. Zakaj je bil prenesen ravno ta izraz, tega za veliko večino primerov do kraja ne bomo dojeli; skušamo pa čimbolj natančno dognati, ali je morda postal prvotni izraz neustrezen, obrabljen in v čem je prednost, moč novega izraza, torej v kakšnih okoliščinah je do jezikovne spremembe prišlo. Vzemimo za primer latinski par *caput - testa*: nekdo je imel preblisk, da zaradi neke skupne črte (podobnosti po obliki) *glavi* lahko reče *črepinja*.² Gotovo je bilo to izgovorjeno v afektu, po-

¹ Slovenska slovnica za III. in IV. razred srednjih šol iz leta 1940. Podobno Slovenska slovnica iz 1956. Breznik, Slovenska slovnica za srednje šole, Prevalje 1921 (in podobno v poznejših izdajah): — Metafora (primera, podoba) nastane, ako prenesemo ime B na predmet A radi kake podobnosti, ki si jo mislimo med predmetoma.

² P. Scheuermeier, glavni eksplorator za Severno Italijo pri jezikoslovnem atlasu za Italijo in Južno Švico (AIS), navaja v svojem delu *Bauernwerk in Italien, der romanischen und rätoromanischen Schweiz*, Bd. II, Bern 1956, str. 190–191, kot me ljubeznivo opozarja akad. M. Gavazzi, zelo poučen primer, kjer teče proces v obratni smeri. V Liguriji in v Emiliji se najde *testo, testu de ghisa* v pomenu ,lonec' (točki 187 in 189 v AIS). — Podobno tudi v južni romunščini.

tem pa se je novi izraz, ali natančneje, izraz v svojem novem pomenu, zaradi svoje ekspresivnosti prijel, se razširil, izrinil iz rabe do tedaj splošno uporabljeni izraz za glavo in s tem postal nevtralen, stilistično neobarvan. Tako je latinska beseda *testa* v večini romanskih jezikov edini nevtralni izraz za *glavo*. Tudi slovenščina pozna podoben proces *glava* : *črepinja*, le da se je proces na določeni stopnji ustavil: *črepinja* je še zmeraj afekten izraz, torej stilistično obarvan in ni uporabljen v stilno nevtralnem sobesedilu.

2. V tem sestavku nas zanima drugi del definicije SSKJ, torej tisti o podobnosti med dvema pojavoma. Poznavanje podobnosti (in razlik) omogoča primerjavo med dvema pojavoma, primerjava pa je tisti deloma racionalni, deloma afektni del procesa, ki omogoča resnično človeško kreativnost, metaforo. Ena najpogostejših zvrsti je živalska metafora: govoreči najde v sočloveku lastnost, ki jo pripisujemo kaki živali (nerodnost, neokretnost, neumnost, trmoglavost) in tako so dani pogoji za primerjavo in iz te za metaforo.

Semantiki si niso edini, kje razmejiti primerjavo in metaforo. V tem sestavku uporabljam izraz 'začetna stopnja', torej štejem primerjavo za prvo stopnjo semantičnega procesa, ki ga semantika imenuje metafora (grški izraz govori samo o prenosu izraza, nič o primerjavi); morda bi bilo upravičeno imeti primerjavo za stopnjo pred nastankom metafore, vsekakor pa primerov *suh ko poper*, *zdrav ko riba* ni mogoče šteti za resnične metafore, saj tu ni nobenega prenosa, torej ni poimenovanja.³

V nabranem gradivu najdemo tudi tole primerjavo: *Ta kava je grenka ... kot strup*. Ves proces si lahko zamišljamo takole:

Ta kava je grenka, kot je grenak strup.
Ta kava je grenka kot strup.
Ta kava je kot strup.
Ta kava je strup.
Ta strup mi godi.

Sele s to zadnjo stopnjo je metafora do konca izpeljana. Očitno je, da je metafora zrasla iz primerjave, na popolnoma realnih tleh. »Ta strup mi godi« je najbrž še vezan na konkretno situacijo, medtem ko bi stavek »strup mi godi« imel popolnoma drugačen pomen, saj bi dokazoval, da je izraz *strup* v pomenu *kava* že prešel iz afektivne sfere v pomensko nevtralno, s čimer je seveda izključena kakršna koli asociacija z realno situacijo. V tem procesu lahko zaznamo najprej primerjavo in elipso izraza za lastnost, ki je primerjavo sprožila, elipso znaka za primerjavo in s tem formalno izginotje primerjave, ugotavljanje enakosti ter končno poimenovanje z novim izrazom. V tej

³ Breznik (1921) ima primerjavo za metaforo, vendar jo nekako omejuje: — Včasih se oba pojma primerjata z vezniki *ko*, *kot*, *kakor*; te vrste primera se imenuje *prispodoba* (comparatio, Vergleich); npr. ... *suh ko poper*, *zdrav ko riba*.

Morda gre včasih za neizčiščeno terminologijo. Iz Slovenske slovnice (1940): — ... *Vzporejata se predmeta s primerjalnim veznikom ko ali kakor. Takšno do kraja izpeljano primero imenujemo prispodobo in iz Besedne umetnosti dr. Silve Trdinca (II, str. 27 sl.) — Primera ali komparacija ... je do kraja izpeljana metafora pa sledi, poleg neustaljene terminologije, da je primerjava končna stopnja metafore.*

shemi manjka prehod iz afektivne sfere v nevtralno: v primerih kot »zvončki so mi všeč«, »potrebujem nov list« mislimo samo na cvetlico in na list papirja in ne čutimo več metafore, kar seveda omogoča uporabo izraza v kakršni koli situaciji.

Morda bo prav, da omejimo pojem metafore na tisto stopnjo, kjer je primerjava že izginila; ni pa potrebno, da bi proces že dosegel stopnjo splošnosti, torej tisto, kjer se metafore ponavadi že ne zavedamo več. Če si priključimo v spomin Župančičeve verze, ki jih navajajo skoro vse slovenske slovnice,

Čez goro — svetel konj — je planil zarje val,
šumé vihrá mu zlata griva

lahko ugotovimo, da je metafora zrasla iz primerjave: val zarje je planil čez goro tako hitro, tako nenadno kot plane konj; in ta lastnost je skupna karakteristična črta (nekateri semantiki pravijo 'teren metafore'). Metafora je obenem kompleksna, ker se pridaja konju karakterna črta 'svetel', ki je lastna valu zarje. Primera je izpeljana do konca, saj je 'val zarje' poimenovan z izrazom 'svetel konj', ki sicer označuje nekaj drugega, žival, čeprav metaforični izraz ni uporabljen na mestu običajnega, ampak ob njem. Nema-ra daje metafori prav ta dvojnost posebno izrazno moč. Metaforo imamo za do kraja izpeljano, brž ko je odpadla vsakršna formalna primerjava in je prišlo do prenosa izraza; ni pa potrebno (prim. še iz Župančiča *škrjanček — pojoča raketa*), da bi prvotni izraz izginil, ker bi ga bil izrinil novi.

3. Mislim torej, da je treba pravo metaforo, za katero se mi zdi izraz v starejših slovenskih slovnica *primera* dobro izbran, ločiti od primerjave, ki je samo začetna stopnja, ali celo nekaka pripravljalna stopnja procesa, ki ga semantika imenuje metafora. In ravno s to stopnjo se ukvarja ta sestavek. Opozoriti želi na nekaj zanimivih primerjav, ki jih je bilo mogoče zbrati med italijanskim prebivalstvom v severozahodni Istri, zlasti med kmeti in solinarji.⁴

Nabiranje je dalo precej bogato gradivo. Primerjave tipa »počasen kot ...«, »uren kot ...«, so pogostne; ni pa seveda nikjer rečeno, da se bo vsaka primerjava razcvela v metaforo. Natančno opazovanje, ki je nujnost za primerjavo, se pri metafori umakne kreativni fantaziji, ko se ena sama lastnost (v primerjavi pa jih je mogoče najti več) zdi govorečemu tako pomembna, da zaradi te skupne črte lahko poimenuje kak predmet po drugem. Zato je razumljivo, da je primerjava »Plašen je ... kot konj« dobra in pravilna, saj je taka lastnost kmetu znana; ni pa verjetno, da bi se primerjava mogla razviti v metaforo, saj ima z ene strani 'konj' že druge metaforične uporabe, z druge pa je 'plašnost' izrazit atribut zajca. Primerjava »Ta kamen je gladek ... kot marmor« je ustrezna, vendar pa bi bila metaforična uporaba izraza

⁴ Gradivo je bilo nabrano predvsem po vprašalniku, ki je bil sestavljen za Italijanski lingvistični atlas (ALI); anketo je opravil v letih 1927–28 zelo vestno Ugo Pellis; v mrežo sta bila zajeta samo Koper in Piran. Pellisova anketa je dostopna pri Inštitutu za ALI (Univerza v Torinu). Delo je bilo slabo zastavljeno, tako da za sedaj ni upati, da bi bili rezultati kmalu objavljeni.

Moje anketiranje zadnjih let je zajelo tele kraje: Piran, Seča, Vinjole, Sečovlje, Savudrija, Zambratija.

‚marmor‘ za ‚kamen‘ prebleda: semantika uči, da je metafora neizrazita, če sta oba pojma iz istega pomenskega polja in sta si torej pomensko preblizu; tako ni mogoče izrazno učinkovito metaforično uporabiti izraza za eno cvetlico za drugo, ali ime človeka za ime kakega drugega človeka, razen če je to postalo občno ime (baraba, donjuan).

4. Če je mehanizem procesa pri metafori predvsem stvar jezikoslovca, pa primerjava v enaki meri, ali še bolj, zadeva etnologa. Nabrano gradivo marsikje kaže, da sežejo primerjave prek ozkih lokalnih meja, saj najdemo enakih, recimo, v slovenščini: *zdrav ko riba, sladko ko med, močan kot medved, suh kot arnik, kot trska, trmast kot mula, kadi ko Turek, spi ko polh, ko čok* itd. Seveda ne gre za kake semantične univerzalije. Tako kot metafora ima tudi primerjava svoj nastanek v individualnem govoru in gre pri enakih jezikovnih sredstvih za izposojanje ali za skupen, zelo star vir, ki ga je izredno težko zaslediti.

Večina primerjav je vezanih na življenje ljudi. Nekaj primerjav je dal jezik katekizma, česar seveda ne moremo šteti kot krajevno posebnost: *joka kot Magdalena, tvoje govorjenje spada sem kot Pilat v ‚credo‘* (ob bolj ljudskem ... *spada sem kot zelje k malici*), *je močan kot Samson, štorija je dolga kot štiridesetdanski post*. Nekako gre sèm tudi precej znani *je v napotje kot pes v cerkvi*.

Zelo malo primerjav ima kot drugi člen nacionalno ali krajevno pripadnost: *ima lase črne kot kak Sicilijanec, kot kak Makedonec, kadi ko Turek, preklinja ko Turek* (in če močno preklinja ... *preklinja kot dva Turka*).⁵

Nabrano gradivo v kakšnem redkem primeru kaže, da gre za govor solinarjev, oziroma ljudi ob morju: *pije ko morski vrtinec, prazen kot morski rak* (čigar školjko, največkrat prazno, je v solinah velikokrat najti), *trese se kot ‚tremolo‘* (električni skat).

Na splošno pa ni mnogo primerjav, vezanih na življenje ob morju, tistih znanih *zdrav ko riba* ali *stisnjeni kot sardele* pač ni šteti za tipične; ta zadnja ima bolj svojsko varianto v *stisnjeni kot fižol v loncu*, kar seveda gre v splet primerjav, ki jih je pogojilo vsakdanje življenje, in teh je večina. Ugotavljamo opazne razlike med Piranom in kmečkimi zaselki: v Piranu *Lucija govori, govori ... kot advokat, kot gramofon*, na deželi pa *kot žrmlja*.

Drugi člen v primerjavi je velikokrat vzet iz kmečkega življenja, največkrat iz živalskega sveta, čeprav so uporabljeni paralelno tudi izrazi iz materialne kulture; Piran, kot mesto, je borneyši kot dežela, saj se primerjave z živalmi omejujejo na najsplošnejšo *bestijo* in najbolj znane domače in tuje živali.⁶ Bera na deželi je bolj raznolika.

⁵ V mojem gradivu niso nikoli uporabljena imena ‚Slovenec‘, ‚Hrvat‘, ‚Slovan‘. Ni pa seveda presenetljivo, da je Pellis za Trst nabral »Non vuol capirla; è duro come ... un ščavo«.

⁶ Za govor Pirana sem ugotovil (Soprannomi nella parlata veneta di Pirano, *Linguistica XI*, Ljubljana 1971, str. 85 sl.), da se metafora velikokrat pojavlja v vzdevkih, vendar pa le malokdaj iz živalskega sveta. V kmečkem govoru je vzdevkov na sploh malo, saj po navadi zrastejo iz zasmeha, ob ironičnem opazovanju kake fizične ali karakterne črte; najbrž je spoštovanje do sočloveka, tudi do njegovih šibkih strani, večje na deželi kot v mestu. Primerjav z živalskim svetom pa seveda pozna dežela več, že zaradi svojega posebnega življenja.

Primerjave se tičejo fizičnih lastnosti: *lepa kot roža, kot cvet, kot zvezda; ima kožo belo ko mleko, ko sneg; grd (grda) kot lakota, kot beštija, kot pes, kot osel; lepo raščén, pokončen kot meč, kot sulica; dolg kot kol, kot drog (za farno zastavo), kot kamela, kot zima, kot štiridesetdanski post; močan kot beštija, kot medved, kot Samson; zavaljen, debel ko prašič, kot svinja, kot balon, kot sod, kot krava, kot barka; (ona ženska mu ne pride niti do ramen: je) majhna kot mravlja, kot kura, kot polž, kot gos, kot jagnje; gluh kot zvon.*

Nadalje zadevajo karakterne lastnosti: *dober kot kruh, kot med; zloben kot beštija, kot hudič; (noče razumeti, je) trd, trmast kot osel, kot mula; počasen kot polž, kot želva, kot ovca; uren, hiter, spreten kot veverica, kot zajec, kot lisica, kot veter, ko blisk; dolgočasen, nadležén kot žival, kot muha, kot lakota, kot slabo vreme; plašen kot zajec, kot konj, kot mačka; neumen kot osel, kot mula, kot gos, kot makako.*

Mogoče je tudi primerjati različna prehodna stanja, v katerih se človek lahko znajde: *lačen ko volk, ko pes, kot (zelo majhen, vrbacu soroden) ptič; (nažrl se je in je) poln ko prašič, ko jajce, kot sod; (vzel sem ricinusovo olje in sem zdaj) prazen kot školjkina lupina, ko cunjá; pije ko kamela, ko goba, ko lijak, kot morski vrtinec, kot žleb, kot prašič, kot žaba; pijan ko čok, kot komat, kot krava, kot prašič, kot cunjá (in še: je bolj pijan kot vino); (dežuje; sem ves) moker, premočen kot piščanec, kot mačka, kot hren; (ne zdi se mi zdrav; je) rumen kot melona, kot žafran; (ta človek se nikoli ne umiva;) smrdi kot kanal, kot divjak, kot beštija, kot prašič, kot pes; umazan kot prašič, kot pes; spi ko polh, ko vreča, ko čok lesa; gara kot beštija, kot osel, ko mula; (ima roke) mrzle ko led, ko kača; (dekletce ima roke) suhljate in tenke kot travna biljka, kot vejice na drevesu; (ima nos) rdeč ko rak, kot paprika, kot petelin.*

Malo je primerjav, kjer ne bi šlo za človeške lastnosti: *jasno ko sonce, trd (kruh) ko železo, kot kamen; lahek kot pero, ko slama; sladek (grozdje) kot med, kot sladkor; grenak (kava) kot strup.* Formalno imamo seveda še zmeraj primerjavo, pomensko pa je že prerasla v elativ, služi torej za izražanje neke lastnosti na zelo visoki stopnji.

5. Primerjava je tisti miselni proces, ki pogojuje jezikovni pojav, jezikovno spremembo imenovano metafora. V Istri nabrano gradivo kaže, da je večina primerjav vezanih na kmečko življenje, nekaj tudi na solinarsko. Za metaforo vemo, da je izrazito individualna kreacija in da o kakšni poligenezi ne more biti govora, hočemo reči, da npr., *mišica* kot metafora ni nastala v slovenščini, saj gre za (verjetno direkten) prevod iz latinščine, torej za kalk, za „nevidno izposojanje“, medtem ko imajo nekateri drugi evropski jeziki, tako francoščina ali nemščina, kolikor toliko prilagojeno izposojenke iz latinščine. Ker je primerjava plod dokaj natančnega opazovanja dveh pojavov ali predmetov, je prav mogoče, da pride do sličnih primerjav v raznih jezikih. Vsekakor pa izposojanje kaže na vsaj podoben način življenja, oziroma na približno enako stopnjo v materialni kulturi. Za ponazoritev lahko izberemo primerjavo »Včeraj sem vzel ricinusovo olje: zdaj sem prazen kot...«. Obmorski prebivalci, solinarji, dopolnjujejo primerjavo s *prazna školjka, školjkina lupina*, na deželi pa je drugi člen primerjave *cripinja*; izraz je go-

tovo izposojenka iz slovenščine ali srbohrvaščine. Rosamani⁷ ga navaja v obliki *zripnia* in *zrepigna*, primitivo fornetto di campagna (soprattutto per il pane nell'Istria interna)⁸, ne da bi dodal etimologijo; Skok pa v svojem etimološkem slovarju pod geslom *crijep* ugotavlja, da spada izraz v praslovansko lončarsko kulturo, navaja izposojenke v balkanskih jezikih in pojasnjuje pomen besede *crijepnja*, 'veliki zemljani pokrov koji se na vatri ugrije i meče preko hljeba da se ispeče' (Buzet). Če bi sploh še bil kak dvom o tem, ali je beseda slovenska ali ne, bi nam ga razpršil Boerio, ki v svojem slovarju beneškega narečja tega izraza ne pozna.

Vsi primeri izposojanja so za jezikoslovca zanimivi, obenem pa je gotovo, da prestopajo meje jezikoslovja, zlasti če gre za jezike v soseščini.

⁷ Enrico Rosamani, *Vocabolario giuliano*, Bologna 1958; Petar Skok, *Etimološki riječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I*, Zagreb 1971; Giuseppe Boerio, *Dizionario del dialetto veneziano*, 3. ed., Venezia 1867.

Riassunto

COMPARAZIONE: PRE-STADIO DELLA METAFORA

L'autore crede che il concetto di *metafora* vada limitato a quei casi dove abbiamo a che fare con la sostituzione di un nome con un altro, vale a dire, quando ogni traccia formale della *comparazione* sia già scomparsa. Nel presente contributo, invece, si occupa proprio di quest'ultima, della fase anteriore alla metafora dove il trasferto metaforico trova la sua giustificazione. Da una comparazione concreta e individuale si passa con l'ellissi, prima, della qualità distintiva comune ai due elementi della comparazione e con essa del segno della comparazione — stadio in cui si è già effettuato il trasferto del nome ed è rimasta sottintesa, ma presente, la qualità distintiva, caratteristica la quale aveva spinto il parlante alla comparazione (*la fanciulla è un fiore*) — e con l'ellissi del termine comparato, poi, alla vera metafora, fase cioè, in cui si verifica la sostituzione del termine comparato con quello comparante, usato metaforicamente. In questa fase la qualità distintiva e caratteristica, sempre sottintesa, non è necessariamente presente. Con la semanticizzazione dell'espressione si perde del tutto: l'espressione diventa stilisticamente neutrale.

L'interesse dell'autore si è concentrato sul materiale raccolto presso gli Italiani dell'Istria nord-occidentale, contadini e salinari soprattutto. La maggior parte delle comparazioni traggono la loro origine dalla vita dei campi e le potenziali metafore animalesche sono prevalenti. Per la vicinanza col mondo slavo non sorprendono i (non molti) prestiti dallo sloveno e dal croato. Data per certa la creazione individuale della metafora, possiamo tuttavia ammettere una poligenesi della comparazione, perchè basata sull'osservazione realistica di tratti comuni e tratti differenti. Accanto alle metafore di origine poligenetica si trovano anche prestiti e calchi. Tutto ciò è, certo, di dominio linguistico, interessa però altrettanto lo studioso di tradizioni popolari.

NESREČNA NOČNA POT ZARADI STAVE

Slovenske variante k AT 1676 B

Viktor Smolej
Ljubljana

Ko je 1959 iskal S. Thompson ustrezno slovensko gradivo za svoje mednarodno kazalo pravljic, je mogel v Ljubljani pri Inštitutu za slovensko narodopisje pri SAZU najti opozorilo samo na eno varianto št. 1676 B¹; to je povedka, ki jo je zapisal Josip Jurčič pod naslovom Pozimski večer na slovenski preji v vencu svojih Spominov na deda. Inštitutski »Arhiv slovenskih ljudskih pripovedi« je namreč tedaj šele dobival svojo prvo podobo: gradivo je bilo deloma še neurejeno, marsikaj je prišlo v evidenco naknadno, marsikaj pa je bilo tudi šele pozneje zapisano.

Danes ima omenjeni Arhiv zapisani še dve novi varianti.

V Prekmurju je Števan Kuhar med svoje narodopisno gradivo² zapisal zgodbo, pod naslovom Mrtvim mōrā mēr dāti, z naslednjo vsebino: V krčmi govore, ali bi kdo upal iti ponoči na pokopališče in od tam prinesiti pokopališki križ. Polajničar si to upa in prinese v krčmo pokopališko razpelo. Vendar ga je storjeno dejanje tako vznemirjalo, da je naslednjo noč šel ponovno na pokopališče, da bi križ vrnil na njegovo mesto. Toda v temi je križ potisnil »skoz šurc«, predpasnik, tako da ni mogel vstati in je mislil, da ga mrtvec vleče v grob. Ob tem se je tako prestrašil, da je »dūšo pūsto«.

V vrsti zgodb, namenjenih »otrokom v zabavo in pouk«, je pod skupnim naslovom Za našo deco nepodpisan pisec priobčil v Slovenskem gospodarju³ štajersko varianto, ki ji je dal naslov Strah ima velike oči. Pripovedovalec obnavlja »pri nas« »razširjeno povest«, kako je hotela neka dekle pokazati pogum s tem, da je šla ponoči s kožuhanja na vaško pokopališče. A ko si je v dokaz, da je bila tam, zasadila količek skozi predpasnik in ni mogla vstati,

¹ A. Aarne, St. Thompson: The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Helsinki 1961, št. 1676 B.

² ČZN 10 (1913), priloga, str. 9, št. 12.

³ Slovenski gospodar 64, št. 32, 6. avg. 1930, str. 12.

ji je od strahu počilo srce. Povedka naj po pripovedovalčevi misli dokazuje, kako strah vpliva na človeka.

Četrto varianto je povedal svoji hčeri Mariji Stanonik oče v Dobračevi v Poljanski dolini. Vendar pripoved še ni prepisana z magnetofonskega traku.

Moje opozorilo se nanaša še na dvoje v Arhivu nezaznamovanih variant. Najti ju je v Finžgarjevi povesti Gostač Matevž in v Lipičnikovi knjigi Narodopisne črtice.

Ko je F. S. Finžgar 1954 pri Mohorjevi družbi izdal povest Gostač Matevž, je v poglavju Na preji povedal naslednjo zgodbo oziroma opisal naslednji dogodek:

Na zimski vaški preji so se zbirali dekleta in fantje, stari in mladi, in si krajšali čas s pripovedovanjem o nekdanjem življenju, svojem in vaškem. Pripovedovali so si kajpada tudi »o strahovih« (79). Novakova Vida ugovarja, češ: »Strahu ni. Strah je samo hudoben človek.« Tedaj jo nekdo izzove: »Noč ima svojo moč. Pa pojdi sedaj gorle na Kres, če si upaš.« Dekle izziv sprejme: »Da bi si ne upala? ... Jaz pa nalašč pojdem.« Svojemu fantu, naslovnemu junaku povesti, naroči: »Tevž, pripravi mi količek, da ga na Kresu zabijem v tla in pokažem, da sem bila res gori.« Dekle res s količkom gre na sedelce nad vasjo, kjer so sicer kurili kresove. A pri zasajanju količka v tla »se je skozi močno krilo s količkom pribila k tlom«. Ko je dalj časa ni nazaj, jo gre iskat Tevž pa jo najde vso prestrašeno in premrlo. Gotovo bi bila od strahu in mraza, ker ni vedela, kaj si je storila, na Kresu zmrznila. (Navedki s str. 79—80.)

Da je kdo tiste čase zmrznil, ni bilo nič nenavadnega ali nemogočega, zlasti če je šlo za berače ali pijančke. Ob branju Finžgarjeve zgodbe pa mi je vstala iz spomina povedka, kakor jo je zapisal Josip Jurčič. Toda na moje vprašanje, takoj po izidu povesti, kako je s to zgodbo o hoji na pokopališče, mi je pisatelj zatrdil, da se je opisani dogodek res zgodil »pri njih doma«, v domači vasi. Dopusčal je le možnost, da je o dogodku slišal pripovedovati, da se je torej dogodek pripetil v času njegovih otroških let ali še prej, ne neposredno v njegovih mladeniških ali poznejših letih, ko je vzdrževal stike z domačim krajem.

Da bi našel morebitno oporo Finžgarjevemu zatrjevanju, sem pregledal mrliške knjige fare Breznica za leta 1840—1890, vendar v petih desetletjih ni bilo nobenega zaznamka o smrti, ki bi bila blizu zgodbi o pogumni Novakovi Vidi. Edini zaznamek o zmrznjenju je iz leta 1876, ko je zapisano: »Mertud vsled zamrznjenja. Je bil blizu Zabreznice na pol zmrznjen najden in je zvečer potem umrl. Zavedil se ni.«

V zgodbi, ki jo je zapisal in napisal Josip Jurčič, se na vaški preji pomenkujejo o čarovnicah in strahovih.

»Vsi so trdno verovali vanje kakor v presveto Trojico, samo Matevž Kozeljnik je svoje trdil, da jih ni.« Trdil je, da jih še ni videl; »nikoli me ni bilo strah drugega kakor hudobnega človeka« (Jurčič, ZD 1², 1961, 59). Ded pove nato svojo zgodbo o srečanju s črnim psom — strahom. Ob tem vse prevzame strah, samo sosedova dekla Katra, močna ko vsak fant, izjavi, da gre takoj do Rup, kjer je ded srečal črnega psa, češ: »Mene pa ni nič strah, ako bi mi kdo deset grošev dal, pa bi šla prècej.« Fantje zložijo groše

in ji dajo količek, ki ga mora tam zasaditi v trdi sneg. Katra odide, a ko preteče že poldrugo uro, pa je ni nazaj, jo gredo iskat. Vendar je ne najdejo, ker je šla naprej od Rup, da bi dokazala svojo korajžo. Tako jo najdejo šele drugi dan, toda zmrzlo. Zasadila je količek skozi predprt-predpasnik v trdi sneg. Po ljudski veri je mislila, da jo je držal nazaj vrag. Ustrašila se je, mogoče omedlela in potem zmrznila. (Jurčičeve besede na nav. mestu, 65 do 67.)

H komentarju k 1. izdaji Jurčičevega ZD je Jože Gregorič napisal v JiS (1958/59, 210, 213) nekaj dopolnil, ki jih je upoštevala 2. izdaja iste knjige.

Obča je ugotovitev, kako da so folklorni elementi posejani po skoraj vseh Jurčičevih pripovednih delih in kot taki organske in pozitivne sestavine njegove pripovedne umetnosti. Fr. Jesenovec je že prej (v letniku 1956/57, 169) zapisal, da si je Jurčič še kot študent zapisoval rekla, pregovore, narodne pesmi in pripovedke, torej zbiral narodopisno gradivo za literarno porabo. »Kar in kakor so bajali dedje, to je bilo Jurčiču vir poezije, tisto ga je vleklo in po primerih ljudske tvornosti je svoje umotvore ustvarjal. Prozo, ki jo je tako iz naroda slišal, je sam po svoje oblikoval.«

Da je tudi Finžgar živo rasel iz ljudskega ustvarjanja, iz ljudskega pripovedovanja, sam nič ne taji, dasi skuša včasih pomen te povezanosti zmanjšati. Seveda se teh zvez tudi vedno ne zaveda, kar je razumljivo ob njegovem dolgem življenju in ob zelo pisanem in plodovitem pisanju.

Povest o Gostaču Matevžu je vključil dr. Koblar v Finžgarjeva Izbrana dela. (Odstavki Na preji so na str. 309—312 v VI. knj.) Pri tem je zapisal o celotni povesti, da je to »idilična zgodba, na katero je naslonil popis starih časov... Povest ima svojo nravno in lepotno vrednost in svoj narodopisni čar« (385). Finžgar vira v ljudski povedki nič ne skriva ali taji, ampak v uvodni, spremni besedi na čelu povesti to svoje izhodišče sam razkriva. Naravnost omenja svojega »nad osemdeset let starega deda«, ki mu je pripovedoval stare zgodbe na svoj ljudski način. »Kakor njemu (t. j. dedu) uhaja tudi meni spomin nazaj v deška leta... Tistih časov ni več,« tako pa bodi Gostač Matevž »spomin nanje« (237). Ni brez zanimive značilnosti, da tudi Finžgar v svoji povesti omenja pobude, ki jih je dobil iz pripovedovanja svojega »nad osemdeset let starega deda«, da torej piše podobno kakor Jurčič iz »spominov na deda«.

Nesporne korenine v ljudskem pripovedništvu ima Finžgarjeva Makalonca, izšla med zadnjo vojno. Dr. Fr. Kotnik, ki je prispeval poglavje o bukovnikih v razpravi dr. Ivana Grafenauerja Slovensko slovstvo na Koroškem (Koroški zbornik, 1949), zatrjuje, da je Makalonco Finžgar »zapisal 1888 ali 1889 pod Malim Stolom. Pravil mu jo je nepismeni ovčar Komatar« (315). Ker je dr. Fr. Kotnik med vojno živel kot begunec iz Celja v Ljubljani in se je tu osebno srečaval s pisateljem, je mogel navedeni podatek imeti samo osebno prav od pisatelja samega. Omenjeni letnici 1888 in 1889 pomenita v Finžgarjevem življenju leta gimnazijskega šestega ali sedmega razreda (maturiral je pisatelj 1891). Finžgar je zapisal v Makalonci: »Pravljice so, ki sem jih poslušal v kočah pri ovčarjih in črednikih, ko sem se kot študent pretikal po planinah že več kakor pred pol stoletjem.« In te svoje v starosti najdene zapise, pravi, je »samo prepisal« (91).

Kljub zatrjevanju, kako da nam posreduje »zapise«, ki da so avtentični zapisi iz ust ljudskega pripovedovalca, moremo šteti Finžgarja med tiste naše pisatelje, ki so ljudsko govorno povedko prirejali, prenavljali in razširjali. Velja, kar je zapisal Milko Matičetov po vojni: »Dosedanji slovenski folklorni teksti v prozi nimajo značaja ‚zapisa‘, ampak ‚obnove‘, bolj ali manj skrbne. Niso obnavljali samo pisatelji kakor Jurčič, Valjavec, Trdina in drugi, ampak so tako delali domala... vsi slovenski folkloristi« (trž. Razgledi 1948, 455; podobno SEt 1959, 121 sl.).

Tako mišljenje je vidno v Finžgarjevem zatrjevanju o »resnični« osnovi za dogodek z gorenjske preje. K temu se nagiba tudi komentar k Jurčičevemu zapisu motiva o smrti v snegu za stavo. Komentar namreč piše, da se je ta dogodek res dogodil, vendar dosti prej; tako »vedo povedati na Muljavi« (322). J. Gregorič v gori navedenem članku pravi dobesedno: »Dogodek o nesrečni smrti pogumne sosedove dekle Katre, ki je ponoči v Rupah od straha umrla, pripoveduje Jurčič, kakor da ga je sam doživel v mladosti. Na Muljavi pa vedo povedati, da se je res tako zgodilo, toda že mnogo pred Jurčičem... (in) se še danes pripoveduje tako, kakor je zapisal Jurčič« (n. m., 213).

K zgodbi, ki jo pripoveduje Jurčič z Dolenjskega in Finžgar z Gorenjskega, morem dodati še zgodbo s Štajerskega. France Lipičnik, doma v Šmartnem v Savinjski dolini, je motivično enako ali vsaj močno podobno zgodbo zapisal v svoji knjižici Narodopisne črtice, ki je izšla pri Mohorjevi družbi 1966. Po Lipičniku se v vaški gostilni v Šmartnem v Savinjski dolini pogovarjajo o strahu: »Kdo si upa sedajle na pokopališče klicat verne duše na korajžo?« Prvi fant gre, a ko se vrne, ne morejo iz njega dobiti nobene besede, »tiho je odšel v temno noč«. Potem gre drugi fant, čeprav ga svariijo. Tega fanta pa ni nazaj. Ko je odhajal, so mu rekli: »Če hočeš, da ti bomo verjeli, moraš ta žebelj zabiti v križ sredi pokopališča.« Fanta so »zaman čakali v vaški krčmi vso noč. Rano zjutraj so ga našli mrtvega na pokopališču, kraj križa. Ko je pribijal žebelj, je pribil še svoj suknjič na križ. Hotel je oditi, a se ni mogel odtrgati od križa. Zdravnik je ugotovil, da ga je zadel kap.« (Navedki s str. 102—103.)

Štajerska zgodba se sicer veže na gostilno, vendar ostaja v osnovi pripoved o pogumu in strahu in o smrti zaradi stave. Zabijanje količka v sneg oziroma žeblja v pokopališki križ ne predstavlja nobene razlike, za prvim in drugim stoji tudi isti vzrok: strah, namišljeni hudič ali mrlič.

Tudi štajerski pripovedovalec zatrjuje, da se je opisani dogodek v resnici zgodil. V pismu podpisanemu (4. jul. 1976) pravi: »Kar sem opisoval v Narodopisnih črticah, sem zajemal iz resničnega življenja. Največ so mi pripovedovali pokojni oče. Če se ne motim, so mi tudi o tem dogodku. Pri sosedu Stuzirju-Vozliču je bila daleč naokoli znana vaška gostilna. Omenjeni dogodek (o stavi in smrti drznega fanta) se je moral pripetiti prav v tej gostilni proti koncu prejšnjega stoletja. Dogodek je zapisan po pripovedovanju rojakov iz moje rodne vasi, verjetno mojega očeta.«

Motiv o tveganem obisku pokopališča, kresišča ali odljudnih rup je mogoče vezati z motivom skrunilcev grobov, tatov na pokopališču in z Lenorinim ciklom. Proti veri v strahove, ki so v sredi votli, okoli pa jih nič ni, govori poudarek, izpovedan v ljudskem reku, kako da se je treba pač

bati hudobnih ljudi in ne strahov. To ljudsko modrost izpoveduje pri Jurčiču nasprotnik strahov Koželjnik, češ da ga nikoli ni bilo strah drugega kakor slabega človeka. Isto izpoveduje pri Finžgarju dekle Vida: »Strah je samo hudoben človek.« Isto ljudsko modrost si dopoveduje tudi pisatelj Finžgar sam v Letih mojega popotovanja. Ko se v črni noči vrača po gozdu pod Turjakom proti domu v Želimljem in mu trhel štor zbudi mrščavico s svojim svetlikanjem, pravi: »Spomnil sem se očetovega nauka: Strahu ni! Strah je edino hudoben človek.« (180).

Do trdnjše in določnejše zgodbe o obravnavanem motivu bi bilo mogoče priti ob obilnejšem gradivu iz slovenskega in tujega prostora. Doslej menda najstarejši zapis obravnavanega motiva je ugotovil dr. Aleksander Scheiber iz Budimpešte, in sicer v ogrski latinski knjigi iz leta 1578 (gl. Fabula 2, 1958, 181 2. g in Scheiberjevo pismo dr. Ivanu Grafenauerju v arhivu Narodopisnega inštituta SAZU). Naključje je nanoslo, da je bil na Slovenskem zaznamovan obravnavani motiv s Francoskega. Ko je Francozinja Sidonie Guinot, por. Jeras, pripravljala svoje francoske prevode nekaterih besedil iz slovenske ljudske ustvarjalnosti za revijo *Le livre slovène* (8, 1970, 120), ki jo izdaja Društvo slovenskih pisateljev, je v pogovoru z Milkom Matičetovim povedala, kako ji je njena mati, kmetica, pripovedovala enako zgodbo, kakor jo je iz spominov na svojega deda zapisal Josip Jurčič. Francoska povedka, ki se krije v osnovi z Jurčičevo, je doma iz njenega rojstnega kraja Ussel-Cahors v Loreni na jugu Francije. Nakazana razpona v času in prostoru vsekakor izzivata nova raziskovanja.

Zusammenfassung

TRAGISCHER NACHTGANG INFOLGE EINER WETTE (Slowenische Varianten zu AT 1676 B)

Neben der einzigen Variante aus dem slowenischen Gebiet, die im Katalog Aarne-Thompson 1961 unter der Nummer 1676 B [= Jurčič 1862] angeführt ist, behandelt der Beitrag zuerst zwei slowenische Varianten (aus dem Jahre 1913 und 1930), bibliographisch registriert in der Anmerkung Nr. 2 und 3. Darauf hat Milko Matičetov den Verfasser aufmerksam gemacht. Der Kern des Artikels macht uns mit zwei weiteren Varianten bekannt, die der Verfasser in der neueren Literatur aufgefunden hat: bei Finžgar (1954) und bei Lipičnik (1966). Am Schluß verweist er noch auf eine französische Sage (erwähnt in der Zeitschrift *Le livre slovène* 8, 1970, 120) und auf den ungarischen Fund A. Scheibers aus dem XVI. Jahrhundert (Fabula 2, 1958, 181—182. g).



PREDHODNICE NOVE CRAINSKE PRATICE NA LEJTU 1741

Jože Stabéj
Ljubljana

Od kdaj in od kod imamo slovensko kmečko pratiko ter o edini znani Novi Krainski Pratici Na leitu 1726 — ki pa je po letu 1873 iz takratnega Deželnega muzeja v Ljubljani izginila neznano kdaj in kam — o tem je napisana dokumentarna razprava.¹ Tako je zdaj najstarejši in hkrati edini ohranjeni primerek, konec 18. stoletja že v več ko dvajset tisoč izvodih natisnjenih slovenskih kmečkih pratik, *Nova Crainska Pratica*, Na Lejtu, M.DCC.XXXXI., ki jo hrani Knjižnica Narodnega muzeja v Ljubljani, signatura 2344; *Pratica* je bila natisnjena v »Leblani per Adamu Reichhardi«, muzeju pa jo je podaril leta 1840 neimenovan darovalec. Leta 1966 je natisnila od te Pratique tiskarna Ljudske pravice v Ljubljani za Cankarjevo založbo (Trubarjev antikvariat) 300 izvodov faksimilirane izdaje z ročnim koloriranjem in s spremno besedo prof. Branka Reispa.

Vse prve slovenske kmečke pratike so bile povzete in natisnjene po nemških predlogah iz Augsburga, Nürnberga, Regensburga itd., vendar jim prav določnega vzorca doslej ni bilo mogoče izslediti. Našli pa smo tiskarno in predlogo Nove krajnske pratike za l. 1741, ki jo je Adam Reichard z vso verjetnostjo tiskal že od okrog leta 1730, ko je postal lastnik Mayrjeve, druge leta 1678 v Ljubljani ustanovljene tiskarne, ki je od ustanovitve sem tiskala tudi slovenske kmečke pratike.

Iz Versuch eines Entwurfes zu einer Literar — Geschichte für Crain, str. 292, ki ga je napisal leta 1825 Jožef Kalasanc Erberg (1771—1843) v Dolu pri Ljubljani, izvemo, da je bil v dolskem arhivu »zu Landshut bei Simon Golowitz gedruckter Bauern Calender vom Jahr 1734, [der] gleichfals den Beisaz Neüer hat.«² Sigmund Zois (1747—1819) je v pismu z dne 24. januarja 1809 sporočil Kopitarju na Dunaj, da mu je bukovnik Anton Gubanc iz Vodice (1754—1822) prinesel 3 Pratique, med temi »1 deutsche von 1737, ge-

¹ Slovenski etnograf. L. XIV. Ljubljana 1961, 59—66.

² Milena Uršič, Jožef Kalasanc Erberg in njegov Poskus osnutka za literarno zgodovino Kranjske. SAZU, Ljubljana, 1975, 142.

druckt Landshut bei Simon Golowitz.«³ Pisec te razprave pa je dobil 27. marca 1970 od svetovno znanega koledarnika dipl. ing. Roberta Schindlerja (roj. 2. marca 1900 v Rohrbachu, Zgornja Avstrija) iz Linza ob Donavi Neuer Bauern Calender M.DCC.XXXIV. . . Gedruckt in Landshut bey Simon Golowitz, torej enakega, kot ga je imel J. K. Erberg v Dolu.

Soočenje tega koledarja z Novo krajsko pratiko na lejtu 1741 je pokazalo, da se le-ta, razen nekaj malenkosti in slovenskega besedila, od naslovne podobe, mesečnih vzglavnih podob, do svetniških in prazniških podob (»mandelcev«) docela sklada z nemškim Neuer Bauern Calender 1734. Kot izrazito posebnost v obeh Pratikah poudarja ing. Schindler v svoji razpravi 12. julij, kjer sta v obeh podobici Mohorja in Fortunata, ki so ju častili na Kranjskem, Koroškem in v Furlaniji, sicer pa v za same Nemce natisnjenih Pratikah teh svetniških podob ni bilo. Iz tega sklepa ing. Schindler, da je Golowitzeva Pratika bila razširjena tudi v prej imenovanih pokrajinah, ker kmeta da nemški napisi niso posebno motili, saj zanj so bile glavne podobice in razna druga znamenja, katerih pomen je takrat vsak, tudi nepismen človek, predobro poznal.⁴

Mesto Landshut an der Isar je bilo nekoč pomembnejše ko München; od leta 1353 do 1503 je bilo sedež vojvodov plemenitih Bayern-Landshut, katerih nasledniki so po dednonasledni vojni leta 1503—1505 bili vojvodi plemeniti Bayern-München. V Landshutu, Schirmgasse No. 279, je ustanovil Simon Golowitz iz Poljske leta 1686 tiskarno. Simon je umrl leta 1710, vdova Barbara pa se je leta 1711 poročila z Andrejem Michelom. Čeprav je bil Michel tudi tiskar, je tiskarna, ki jo je ob Michelovem nezanimanju zanjo vodila Barbara ob pomoči sina Lovrenca, prišla l. 1726 na kant. Barbara Michel-Golowitz si je zdaj izprosila od deželne vlade pravico, da je smela v Bavarski samó ona tiskati in prodajati kmečko Pratico. Leta 1732 je prevzel tiskarno Barbare Michel njen tretji sin Simon Golowitz, ki jo je upravljal do svoje smrti leta 1751, njegova vdova pa je poročila tiskarnarja Schallnkammerja, ki je odslej vodil tiskarno. Poleg kmečkih Pratik je tiskarna Golowitz tiskala med drugim na veliko nabožne podobice, ki jih je npr. leta 1747 samó po Bavarski razposlala 60 400, in marsikatera teh podob se je znašla tudi na slovenskem ozemlju.⁵

Najstarejša do zdaj znana kmečka Pratika, ki jo je natisnila tiskarna Golowitz v Landshutu, je enolistni Neuer Bauern = Calender auff das Jahr JESU Chriſti M.DCC.XV. (1715), v velikosti 20 × 30 cm. Koledar je našel Norbert Grabherr v zgornjeavstrijskem deželnem arhivu v Linzu, in sicer kot bukvovezno mašilo v platnicah spisov gosposčine Schauberg-Eferding.⁴

Najdba predhodnic in predloge edino ohranjenega izvoda Nove krajske pratike na lejtu 1741 je zelo pomembna za še precej nepopolno in nedognano zgodovino slovenskih kmečkih pratik.

³ Francé Kidrič, Zoisova korespondenca 1808—1809. AZU, Ljubljana, 1939, 63, 140.

⁴ Mandl-Kalender aus Wien und Linz. Volksblatt. Linz, Freitag, 16. April 1971, str. 8, kjer je priobčena tudi naslovna podoba Nove Crainske Pratice Na Lejtu M.DCC.XXXXI.

⁵ Bayerisches Staatsarchiv Landshut, v pismu z dne 9. decembra 1970, Nr. 1943/B. 204, ki ga je poslal ravnatelj arhiva dr. Hemmerle ing. Schindlerju v Linz.

Zusammenfassung

VORGÄNGER DER NOVA CRAINSKA PRATICA NA LEJTU 1741

Seitdem die einzig bekannte Nova Crainska Pratica na lejtü 1726 aus dem Nationalmuseum in Ljubljana nach dem Jahre 1873 verschwunden ist, ist nun die Nova Crainska Pratica Na Lejtü 1741, gedruckt in Leblana per Adamu Reichardi, und aufbewahrt in der Bibliothek des Nationalmuseums in Ljubljana, Signatur 2344, das älteste und einzig erhaltene Stück von vielen Tausenden slowenischer Pratique/Bauernkalender seit dem Jahre 1726.

Obwohl bekanntlich die slowenischen Bauernkalender Pratique nach den Mustern und Vorbildern der deutschen Bauernkalender in Augsburg, Nürnberg, Regensburg usw. gedruckt wurden, war bis jetzt unmöglich dafür eine konkrete Vorlage zu finden. Unlängst ist aber doch das Muster der obengenannten Nova Crainska Pratica Na Lejtü 1741 ans Licht gekommen; das war der Neue Bauern Kalender, den der aus Polen im Jahre 1686 in Landshut angesiedelte Drucker Simon Golowitz druckte. Der älteste von Golowitz gedruckte und bis jetzt bekannte Kalender ist der einblättrige Neur Bauern Kalender auff das Jahr Jesu Christi 1715.

Simon Golowitz starb im Jahre 1710, die Druckerei übernahmen seine Nachfolger, so im J. 1732 der dritte Sohn Simon Golowitz (gestorben im J. 1751), der noch im Jahre 1747 Bauernkalender und Andachtsbilder druckte.

Beim Vergleich des Neuen Bauern Calenders 1734, gedruckt in Landshut bey Simon Golowitz, welchen der weltberühmte Kalenderforscher Ing. Robert Schindler aus Linz dem Verfasser dieses Aufsatzes verehrt hat, mit der Nova Crainska Pratica Na Lejtü 1741, wurde, außer einiger Kleinigkeiten, völliger Einklang festgestellt und somit der unabänderliche Beweis erbracht, daß der Neue Bauern Kalender der Golowitzschen Druckerei in Landshut der Nova Crainska Pratica Na Lejtü 1741 als Vorbild und Muster diente.

Als Kuriosum sei letztlich noch erwähnt, daß den »zu Landshut bei Simon Golowitz gedruckten Bauern Kalender vom Jahr 1734« bereits im J. 1825 Z. K. Erberg in Dol bei Ljubljana in seiner Bibliothek aufbewahrte, den »deutschen Kalender von 1737, gedruckt Landshut bei Simon Golowitz« aber im J. 1809 S. Zois in Ljubljana besass.

BENEŠKOSLOVENSKA PASTORALKA »NAŠ BOŽIC«

Marija Stanonik
Ljubljana

Tradicija slovenskih božičnih prizorov (scen) — koled in iger sega po dosedanjih podatkih tja v konec 16. stoletja, sicer pa viri njihovega nastanka vodijo še globlje v srednjeveško versko gledališče (v latinskem jeziku). Njihova podoba se počasi, a vztrajno lušči izza preteklosti, največ po zaslugi raziskovalcev F. Kotnika, N. Kureta in J. Koruza.¹ Večinoma gre bolj ali manj za primere ljudskega gledališča, če se strinjamo s Kuretovo definicijo o njem,² in doslej so znani podatki o njih iz raznih krajev Slovenije.³ Toda polagoma se je njihova mimično-dramatska zgradba podirala in do danes v glavnem že zamrla, tako da največ priča o njihovem nekdanjem življenju le ustrezno (božično/trikraljevsko) pesemsko izročilo.⁴

Nova božična igra *Naš božic* s podnaslovom beneška pastoralka, ki je izšla l. 1972 pri Založbi tržaškega tiska v Trstu, je tradicijo božičnih iger, oplemeniteno z novimi lastnostmi, prenesla prav v naš čas.⁵ Napisala in uprizorila jo je proti koncu leta 1970 skupina članov kulturnega društva »Rečan« z Les v Beneški Sloveniji.⁶

¹ F. Kotnik, *Verske ljudske igre*, NS II, 1946, 103–108; N. Kuret, *Tri-kraljevske igre in koleda na Slovenskem*, SE 3–4, Lj., 1951, 240–274; J. Koruza, *Slovenska dramatika in gledališče v obdobju baroka*, X. seminar slov. j., lit. in kulture, Lj. 1974, 115–127.

² N. Kuret, *Ljudsko gledališče pri Slovencih*, SE 11, 1958, 17–18.

³ N. Kuret, *Praznično leto Slovencev IV, Zima*, Celje 1970, 146–162, 295 do 321.

⁴ K. Strekelj, *SNP III*, Lj. 1904–1907, 7–96, 106–123; Z. Kumer, *Slovenske prireditve srednjeveške božične pesmi Puer natus in Betlehem*, *Razprave 2. razr. SAZU III*, 1958, 68–164; *Devetica božična v podutanski fari*, Spisal župnik Angelo Cracina, Gorizia 1966; P. Merkuš, *Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji*, Trst 1976, glej analitično kazalo 442–443.

⁵ Sicer sta božični čas in posebno razpoloženje ob njem večkratni motiv tudi v naši literaturi že od začetka njenega nastanka. Prim. *Božič na Slovenskem*, zbral in uredil J. Dolenc, Celje 1969.

⁶ Da bi zvedela o njenem nastanku kaj več, sem se po posredovanju Ž. Gruden obrnila na g. Alda Clodiga iz Černetičev (Cernetig) v Beneški Sloveniji z naslednjimi vprašanji: 1. Kako je skupina članov sestavljala delo? 2. Število

Nadaljevanje je pač iz objektivnih vzrokov omejeno le na obravnavo besedila: v uokvirjeni dramatski zgodbi (fabuli) je oblikovana snov beneškega izseljenstva. V ta dogajalni prostor nas usmerja podnaslov (*beneška pastoralka*), a izrecno ga tematizira jezik — nekoliko privzdignjeno narečje Nadiških dolin, če sledimo nepodpisani spremni besedi.⁷ Zgodovinski čas ni posebej določen, toda iz zunajliterarnih okoliščin vemo, da je to žgoč problem sedanosti na omenjenem področju.

Izseljenska snov je razčlenjena v enajst prizorov z naslednjimi motivi: ob poletnem semnju pridejo domov sinovi in hčere beneških družin, med njimi iz Milana tudi Marija. Teti Rozi razodene svojo stisko: Noseča je in skrbi jo, kako bo to sprejel Bepic, njen fant, ki je tudi prišel na obisk domov iz Švice. Toda Bepic je dober, Marijo ima iskreno rad in širokosrčno sprejme njenega otroka tujega očeta. Z Marijo se vzameta in že se poslavljata od domačih — treba se je vrniti na delo.

Tu bi se zgodba lahko končala s privajeno srečnim koncem, a v tujem dogajalnem prostoru se napne v nov lok. V Švici, kamor sta sedaj prišla oba, Marija zaradi bližajočega se poroda ne dobi stalnega dela, niti nimata primerne stanovanja in ko se morata iti oba na opozorilo pristojnih oblasti prijaviti v tri ure oddaljeno mesto, je njuna zadrega na višku, saj je Marija tik pred porodom. Prehiti ju noč in ne moreta se več vrniti domov, vendar na sam božični večer zaradi semnja tudi ne dobita prenočišča v mestu, zato premišljata, da bi se napotila k delavcem v barake zunaj mesta. Šele večerno zvonjenje ju spomni na božič, toda Bepic ga ne občuti, češ »*ma za nas nie Božicja*«, medtem ko Marija na koncu izpove svojo idejo, maksimo: »*Samuo tuole vien: je buojs', de samí potarpmó, raj' ku de stórmu družim tarpiet. Drogáč na pride dobrega na sviet. Kristuš je za use tarpeu; mi tud' smo jih puno provál'. Zatuo ist se troštan, de počas' usi judjé bojo živiel' kupe ku bratri med sabo!*« (str. 31)

To docela iz vsakdanjega življenja vzeto zgodbo okvirja svetopisemska snov Kristusovega rojstva, ki mehča ostre konture v glavnem realistično oblikovanega vloženega dogajanja in celotno predstavo prestavlja na nekolikanj vzvišeno, obredno, kar liturgično raven. Mimo pojma okvirjenosti ne moremo ne glede na neuravnoteženost. Drugi del okvira daleč presega prvega — uvodno Oznanjenje, ko angel Gabrijel sporoči Mariji rojstvo božjega sina, medtem ko je drugi del prenovljena oživitev (aktualizacija) tradicije pastirsko-trikraljevskih prizorov, ki so jih nekdanj uprizarjali okrog božiča.⁸ Stalnice (konstante) teh prizorov so motivi srečanja treh kraljev s

avtorjev in njihova starost ter šolska izobrazba? 3. So imeli pred očmi kakšen zgled bodisi iz ljudskega slovstva, domače ali tuje (tudi italijanske) knjižne tradicije? — Odgovoril je s pismom, kjer med drugim pravi: »*Odložili smo se tedaj, da takratni člani kulturnega društva 'Rečan' primejo za pero in napišejo kaj o božiču, vsak zase in tako, kot bi bilo vsakomur ljubše. Tega se niso lotili vsi, toda nekateri, kakih deset pa. Povedati Vam, kdo so bili in kaj so napisali, mi je nemogoče. Gotovo pa je, da je prišlo do precej slikovitih podob našega življenja. Ožja skupina je poskušala zbrati najboljše ideje, narediti enotno ogrodje in prevesti vse skupaj v naše narečje, s črkopisom, ki bi ga mogli brati predvsem mi, in vse skupaj opremiti z nekaj ljudskimi pesmimi, da bi mogli napraviti božično predstavo za naše ljudi. — Predstava je bila res narejena in prisotnosti nekaterih zastopnikov RAI iz Trsta je pripisati, da je bila posneta v omenjenih studijih in tako so bili seznanjeni z njo tudi zunaj naših dolin. Pozneje so nam predlagali,*

Herodom, ki zve novico o rojstvu domnevnega tekmeča; Herodova jeza na obkrožajoče ga vidce, ki ga na to niso prej opozorili; njegovo naročilo obiskovalcem z Jutrovega, naj mu pridejo povedat, kje je novorojeno dete, in njegov naklep, da ga umori. Stalna je tudi postava pastirjev, ki novorojenca obdarujejo in mu pojejo slavonspev(e). Toda ti motivi, ki so sicer očitno naslonjeni na ustrezno tradicijo, so v beneški pastoralki predelani po svoje: tu ima Herod dvojne vidce, in ko prvim, modrijanom, očita, da mu niso napovedali tekmeča, se ti opravičujejo, da si znamenja zvezde na nebu niso znali razložiti, duhovniki pa mu prerokbo o rojstvu judovskega kralja preberejo šele zdaj.⁹ Naslednji motiv, ko Marija in Jožef sprašujeta za prenočišče, v takem zapovrstju nekako izstopa iz sobesedila (konteksta); primerneje bi bilo, ko bi bil njun vrstni red zamenjan. Nato nastopi en sam pastir, ki v samogovoru (monologu) predstavi okoliščine, v katerih je: noč, vse že spi, živina prežvekuje, le on bedi, končno mu pridejo na usta verzi iz psalmov o Bogu in njegovem razmerju do človeka. Oblikovalna moč pa spet zaživi v motivu srečanja pastirjev s tremi modrimi. Ponudi jim prenočišče, prinese mleka in na njegovo vprašanje, od kod so, se razplete pogovor, ki popolnoma raztrga obredno določenost:

Pastier. *Če vas moren uprašát, od kérega kraja sta?*

Gašpar. *Od delèč. Mezopotamija an Persja so naše dažele: ta-od tud smo.*

Pastier. *Persja . . . Ja, delèč muora tuole bit. Tan, kjer sonce ustaja! Kam ga pa kládeta ponòc sònce? Morebiti cja za kajšan velik brieh?!?*

Gašpar. *Ne, muoj mož. Sonce se na ustav' ponòc ta-u Persji. Zlo buj deleč cja mimo: d-u Čin' ustaja sonce!*

Pastier. *Ja, ist na zastopin tuólega. Pa pustímo. An kí grestá pa dielat cjà u Bétlem? (str. 40)*

Ko zve, po kakšnih opravkih so na poti, sledi iz njegovih ust napoved preroka Izaija o Mesiji, »ki 'ma bit pošján od Bogá, de nas od usegá hudiéga rieš'!« (str. 41—42).

Poskušajmo analizirati, kateri so estetski elementi, kaj omogoča temu delcu, da ga sprejemamo kot »polnokrven umetniški organizem«, kakor je označeno v godoparno napisani spremni besedi.

V vloženi zgodbi ne pride do pravega konflikta. Tako v prvem kot v drugem loku se zaznavajoča napetost omili zaradi osebnih lastnosti dram-

da naredimo iz tega knjižico, vendar to delo ni bilo več naše, ampak ljudi, ki jim ga je zaupala založba. Reči Vam, kdo so avtorji, je potemtakem nemogoče. Povem Vam lahko le, da je bil prvi režiser Fabio Bonini iz Les, član 'Rečana', zdaj župan občine Grmek. Skupina, ki je sodelovala pri delu, je bila sestavljena iz mladih študentov in delavcev s privoljenjem župnika z Les, kjer naj bi bila igra uprizorjena. Noben udeleženec skupine se ni učil slovenščine in noben ni imel umetniških izkušenj, razen zbora 'Rečan', ki je pripomogel k uspehu igre. Nobenemu zgledu nismo sledili, ampak je delo resnično kolektivno, kar se žal ni moglo več ponoviti . . .« (Za prevod iz italijanščine se zahvaljujem dr. M. Matičetu.)

⁷ Jezikovno redakcijo natisnjene besedila je opravil Pavle Merku.

⁸ Prim. op. 3.

⁹ Naš božic, str. 33—34.

skih oseb. Sploh iz njihovih odnosov odseva neka dobrotnost, blagost kljub sicer v glavnem realistični oblikovalnosti. Tisti, ki bi mogli rahločutno obzirnost zmotiti, so sicer omenjeni, v dejanje pa niso ali ne morejo (več) biti vpleteni (Tonove žene ni, Marijin oče Jakob, ki je branil zvezo med Marijo in Bepicem, je umrl).¹⁰

Moč umetnostnega besedila ni odločilno odvisna od snovi, ampak šele od njene organizacije — od razmerja in načina povezave motivov in intenzitete jezikovne ubeseditve. Če bi ne bilo uvodnega Oznanjenja, bi mogli govoriti o čisti snovno kompozicijski dvodelnosti *Našega božicja*, katerega prvi del je vpet v naravna človeška razmerja in razmere, medtem ko se drugi naslanja na svetopisemsko in drugo izročilo krščanskega kulturnega kroga. Njuna medsebojna primerjava pokaže, da je prvi, na realistični ravni, bolj koherentno zgrajen, v njem ni nobenih razpok — zastranitev ali upočasnitev (retardacij), in vse vodi v enotno dogajanje. Okvir, ki zajema iz tradicije, je malo manj trden in enoten. Če zavestno zanemarimo vir, se zdi, da je motiv srečanja treh modrih s Herodom odveč in samo bremeni čistost strukture, po drugi strani bi to mogli očitati motivu iskanja prenočišča, ki se tu ponovi.

Toda to ni edini primerjalni člen vloženga in okvirnega dogajanja. Sem sodita še dvojici imen Marija, Bepic — Marija, Juožof; enako stanje obeh žena; podobna je njuna pot v težkih okoliščinah, ki obakrat sledi ukazu oblasti; ne prvi ne drugi par ne najde prenočišča, v obeh primerih predvsem zaradi trenutne izredne prenapoljenosti gostišč. Ti paralelizmi, ki ponujajo primerjavo vsakdanjega življenja in (tokrat krščanske) mitologije, ustvarjajo doživljajsko napetost in ni jim mogoče odreči estetskega delovanja. V tej luči se tudi motiv iskanja prenočišča, ki se ponovi v okviru, izkaže izredno funkcionalen.

Paralelizem je najizrazitejša oblikovalna sestavina *Našega božicja*. Sicer pa to dramatsko strukturo obvladuje predvsem poetika (ali preciznejše dramaturgija) nakazovanja, približevanja na eni strani in na drugi odmikanja, zabrisovanja, ublaževanja. Ta se kaže na več ravneh tako v idejni zasnovi kot v strukturiranju motivov: že v prvem odrskem prizoru, ko Tona (*star parjatev od Roze*) in Roza tožita o svojih težavah, nobeden položaja ne zaostri, ampak drug drugega tolažita in prigovarjata. Napoveduje se konflikt, vendar ga Bepičevo ravnanje zabriše, v drugem dramatskem loku je njegovo protislovno razpoloženje kal za konflikt s svetom, a tedaj odbije ost Marija z besedami zaupanja v trpljenje in bratsko človeško skupnost. Obe ma ženama se bliža čas poroda, toda vložena zgodba se konča prej, preden je potrebna scena z otrokom, druga se nadaljuje, vendar je novorojeni prisoten na odru le posredno — v govoru nastopajočih, čeprav v dogajanje že sega (pot treh modrih, ravnanje kralja Heroda!). Simbolno pa nastopi na koncu v pastirjevem slavonspevu — *Otrok za nas je rojen*. Kategorija približevanja in odmikanja je očitna tudi v zunanjem dogajanju. Izseljenci pridejo domov, nato se spet razkropijo po svetu, obe dvojici se le približata vrtom hotela oziroma gostilne zaradi prenočišča, a morata odnehati. Sploh pa je vložna zgodba parabola, ki skuša prikazati stisko staršev ob Kristuso-

¹⁰ N. d., str. 8–11, 21.

vem rojstvu. S tem, ko je to docela počlovečeno in se odmika nadnaravnim meram, se božični dogodek relativizira. Šele takó primerno zaživi, ko je omogočen način dojevanja v jeziku (kodu) današnjih družbenih in osebnih izkušanj in razumevanja življenjskih pojavov.

Jezik, eno od beneških narečij, se odlično prilega osebam pastoralke, dokler je vpeta v beneško pokrajino, toda švicarskemu stražniku to več ne pritiče, prav tako je vprašljiva njegova primernost za osebe okvirne zgodbe; vendar to le s stališča logike, sicer ne moti. Če odštejemo paralelizem kot stilem višjega tipa — bistvena sestavina kompozicije, — ki pa ga je moč uresničiti v besedni umetnini le jezikovno in torej v tem primeru preseva celotno oblikovalnost (poetiko), so edini jezikovni stilem primere, vendar so v celem besedilu le štiri. Govor dramskih oseb odlikuje zares nenavadna naravnost in preiščena funkcionalnost. Zlepa kakšna beseda ni odveč. Med takó izčiščenimi dramskimi dvogovori (dialogi) in ustaljenimi besedili preprok in psalmov ni čutiti pretiranega razkoraka, čeprav se ta seveda ločijo od vsakdanjega govora po svojem ritmu in oblikovanosti. Edini davek dekoraciji je pesem, ki jo zapoje družčina mladih sredi vasi na klepetu po maši.

Predvsem glede na načelo sprotnega zabrisovanja porajajočih se konfliktov se zdi beseda »pastorka« kar pravšen podnaslov *Našemu božicju*. Tako označbo¹¹ ponavadi nosijo dela, ki vpovedujejo idiličen svet in neproblematiziran življenjski nazor in že od antične tradicije sèm je bilo dogajanje takó pogosto postavljeno v pastirsko okolje, da je dalo taki književni perspektivi (usmeritvi) tudi ime.¹²

Toda izza pomirljivega ravnanja dramskih oseb v vloženi, okvirjeni zgodbi sili v ospredje resen družbenogospodarski problem — izseljenstvo. Njegova teža je že na zunaj poudarjena tako, da je odstavek, ki govori o tem, od dialogov najdaljši. Vdovi Rozi se v pogovoru s Tono izvije naslednja tožba: *Ka' t' bom pravla? Sama san, samuo tuole. An use moje življenje. Kar smo se oženil', smo viédel' de bo teškuo, ma ne na tole vižo. Préca potlè je začela uiská: on je muaru ití. Kar je nazaj paršú, smo bli kúpe malo vic ku 'no lieto, antà j' šu pa v Belg'io. An ist san le sama ostala, z otruo', z gruntan an z žvinó: za use so muarle bit le moje roké an moja skàrb.*

Go' na tka' liet, k' se je maltru po sviete, šele sadá je ušafu pezió'n. Smo se troštal', de ga bomo u miero užival' ... Potlè vieš, ka' j' ratalo!

Zvestuo smo skarbiel' za paršparat; na zadnjo se m' pari, de niesmo nič opravlí. Smo se troštal', de mánu otroc' na bojo muorli hodít po sviete za dielan. Po tud' za njé nie buojš, ka za mé an za našega buozega oci ...

Kuo se more bit veséli? Tuole nie življenje! (str. 9—10)

Izseljevanje, ki mu ni videti konca, saj se ponavlja iz roda v rod, takó pritiska na te ljudi, da zdvomijo v vrednost življenja. Medtem ko poprej omenjeni paralelizmi sodijo v področje kompozicijske poetike, ponavljanje izseljevanja sega v idejno plast dela. Ne le, da kaže odprto rano družbenogospodarskih razmer dramskih oseb, ampak razkraja tudi človekovo zaupanje. Prav izseljenstvo je razpoka, po kateri prihaja v ta svet dobrih ljudi tudi

¹¹ Sinonimne označbe so še: sélanka, idila in pridevka bukolično, pastirsko. Prim. M. K m e c l, Mala literarna teorija, Lj., 1976, 183.

¹² Predavanja J. K o s a, Pregled svetovne književnosti — antika, FF, 1. 1971.

tragika in razbija njegovo idilo. Tako je označbo vrste obravnavajoče dramske strukture mogoče razumeti tudi popolnoma ironično: *pastoralka že, toda beneška*. Svet umirjenosti in idile že, toda za ceno izpraznjenih hiš in zapuščenih grobov.

Tako se nam *Naš božic* tudi s te plati kaže v svojih prepletajočih se nasprotjih kot večplastna struktura z izrazito socialno angažiranostjo in prav gotovo je to tisto, kar nas pri njem kljub navidezno taki preprostosti privlači.

Rezultati testa beneške pastoralke glede na funkcije ljudskega gledališča, ki jih navaja P. G. Bogatyrev,¹³ so naslednji: če gledamo nanjo v luči mnenja, da okvir določa način sprejemanja uokvirjene zgodbe,¹⁴ pomeni, da kot celota izpolnjuje najprej religiozno funkcijo.¹⁵ Tako se razkrije dvojna narava okvira, saj ni le sestavina poetike, ampak opravlja tudi religiozno, obredno, celó praznično in hkrati tudi prigodniško — časovno zamejeno vlogo. S tem je delu namreč odvzeta časovna poljubnost uprizarjanja. Res bi bilo preenostransko omejiti okvir samo na izpolnjevanje religiozne funkcije, saj bi ga brez škode za vloženo zgodbo lahko odluščili, odlepili, čeprav bi s tem seveda odstranili tudi možnosti za več načinov razumevanja (dekodiranja) dela. Funkcija socialnega protesta je bila pravzaprav že poudarjena; nanjo meri izbira snovi in strukturiranje motivov, vendar izrecne, neposredne kritike na račun družbenega stanja skoraj ni, občutimo, jo le posredno, a zato ni nič manj učinkovita. Nacionalna in regionalna funkcija je delu imanentna s tem, da je glede na položaj slovenščine v javnem življenju pisano v enem od beneških narečij. Ekonomsko funkcijo, ki je v tem, da so igralci za predstavo nagrajeni tudi materialno/denarno, lahko zanemarimo.

O elementih uprizoritve¹⁶ je težko govoriti bolj določno, vendar je glede na didaskalije in ubeseditev mogoče reči naslednje: v njej se igralci s kraja uprizoritve ne obračajo neposredno na poslušalce, da bi ti sodelovali v predstavi — ni torej kolektivnega soustvarjanja igralcev s publiko, kar se je sicer v ljudsko igro preneslo iz srednjeveškega gledališča. Živ je le sceničen dialog, ki se odvija med osebami na odru. V ljudski igri ima improvizacija vidno vlogo, vendar je tu ni.

Po vsem tem je čas, da se vprašamo: je *Naš božic* ljudska igra?¹⁷ Nekaj lastnosti¹⁸ opravičuje to označbo: ustaljena, že stoletja sporočevana (tradirana) snov okvira, ki sicer obuja spomin na obred(je), njegove vloge pa v prvotni obliki več ne opravlja, vendar je predstava kot taka vendarle vezana na letni praznični (tokrat krščanski) krogotok. Toda še več je potez, ki jo ljudskemu gledališču odmikajo: delo kot celota še ni prestalo nikakršne preizkušnje v tradiciji, zato si ni, niti ni moglo prisvojiti poetike besedil, ki spadajo v ljudsko gledališče. Tudi po načinu uprizoritve se loči od njih, saj

¹³ P. G. Bogatyrev, *Narodny teatr Čehov i Slovakov, Voprosy teorii narodnogo iskusstva, Moskva 1971, 30–49.*

¹⁴ M. Kmecl, *Okvirjenost Tavčarjeve pripovedi, Jezik in slovstvo 19, 1973/74, 73 sl.*

¹⁵ Prim. Bogatyrev, n. d., 41.

¹⁶ Pojem je vzet po Bogatyrevu.

¹⁷ Tako jo označuje pisec spremne besede.

¹⁸ Glej op. 2.

na improvizacijo ne računa. Kolektivno (v našem primeru tudi anonimno a hkratno) avtorstvo še ni pórok za določitev nečesa, da je ljudsko, ampak je odločilen način (tehnični medij) širjenja, kar je pri ljudskem slovstvu (bilo nekdanj) predvsem ustno izročilo. Prav tako preprostost sama na sebi še ni zadovoljiv dokaz, da je neko slovstveno besedilo ljudsko, ampak je bistvenega pomena, kakšne poetike posledica je in kako deluje. Poleg ljudske, a izmodrene in modre preprostosti živita tudi neuka (ki je naporna za tistega, ki jo spremlja) in žlahtna preprostost, ki je sad globokega premisleka.

S k l e p : N a š b o ž i c po svoji strukturi in namenu (naslovniku) sodi v področje poljudnega slovstva.¹⁹ Sicer zajema iz tradicije, a jo že tudi po svoje preoblikuje s poetiko bolj razvite literature in vanjo vpleta (aktualizira) sodobne probleme svoje pokrajine, s čimer se nedvomno skuša približati, prikupiti bralcem/gledalcem tega področja. Toda prvo slovensko dramsko besedilo iz Beneške Slovenije je oblikovano s tolikšno neposrednostjo in oblikovalno močjo, da najde zahtevnejši odjemalec ob njem tudi estetsko zadoščenje. — S tem delom se skupina mladih ustvarjalcev iz te slovenske zamejske pokrajine uspešno in simpatično pridružuje literarnemu prizadevanju beneških narodnoprebudnih delavcev Petra P o d r e k e (1822—1889)²⁰ in posebno Ivana T r i n k a — Z a m e j s k e g a (1863—1954).²¹

¹⁹ Prim. njegovo označbo pri M. K m e c l u, Mala lit. teorija, ... 318—322.

²⁰ Glej SBL, II, Lj. 1933—1952 403; Naši možje — Peter P o d r e k a, Trinkov koledar, 1955, 51—58.

²¹ A. B u d a l, Po ravni poti. Trinkov zbornik, Trst 1964, 49—64; Prof. msgr. Ivan T r i n k o, Trinkov koledar 1955, 32—50.

Riassunto

»NAŠ BOŽIC« — UN TESTO DRAMMATICO DALLA SLAVIA VENETA

Il presente contributo prende in esame un testo drammatico dalla Slavia veneta — »Naš božic« (Il nostro Natale) — che, stando alla sua struttura e alla sua funzione, rientra nel quadro della letteratura popolareggiante. La tradizione delle rappresentazioni natalizie, arricchita da nuove qualità, è stata qui attualizzata e traspunta nel nostro tempo.

Il quadro drammatico — suddiviso in undici episodi — si ispira all'emigrazione. L'analisi del testo, col suo intreccio e coi suoi contrasti, mette in luce una struttura a più strati e con un carattere eminentemente sociale. Sono adottati infine i risultati dell'analisi del testo in rapporto alle funzioni del teatro popolare (segundo il Bogatyrev).

POROD IN NEGA DOJENČKA V LUČI SOCIALNO HIGIENSKIH RAZMER

Fanči Šarf
Ljubljana

Porod je v preteklosti spravljal žene v težave, kakršnih bi z današnjimi merili ne mogle več premagati. Težave so bile predvsem s prostorom, kjer je žena rodila, s posteljo in posteljnino, s pričujočnostjo ali odstranitvijo družinskih članov v času poroda, z vprašanjem pomoči, opreme za dojenčka in njegove nege. Vedeti moramo, da je večina žena na vsem slovenskem ozemlju še do pred dobrimi tridesetimi leti rodila doma in da so bili domovi na splošno mnogo premajhni in preskromni, da bi v njih družine s povprečno osmimi ali več družinskimi člani lahko dostojno bivale. Dalje moramo vedeti, da sta še v času okoli prve svetovne vojne na podeželju mož in žena vedno spala v skupni postelji; da je bil v številnih revnejših območjih, kjer so hiše imele le tri do pet prostorov, pozimi ogrevan le dnevni bivalni prostor, da so morali v sušnih poletnih mesecih marsikje varčevati z vodo, da je bilo treba babico plačati in da je bilo treba dojenčka — tako kot danes — previjati v suhe plenice. In še nečesa ne smemo prezreti: prednost pred družino sta imela živina in polje, največkrat edina pogoja za življenje.

Vsak od navedenih problemov bi zahteval obsežno samostojno obravnavo. Razkril bi nam tisto plat življenja, ki mora etnologa najbolj živo zanimati; razkril bi nam okoliščine, v katerih je posameznik začel živeti, spoznali bi hud boj za njegov nadaljnji razvoj, vrsto družinskih in družbenih odnosov ter pogledov na življenje, pokazal bi nam nekdanje vrednotenje zdravja in do neke mere celo vzroke in načine za naravno selekcijo ljudi.

Porod domá je zahteval priprave pa tudi rešitve določenih vprašanj v zvezi s spremembo vsakdanjega ritma življenja in dela. Porod se ni oziral ne na čas žetve, košnje, trgatve; drugi, tretji in nadaljnji otrok tudi ni vprašal, kam se bo iz zibke preselil doslej najmlajši; porod sam pa so spremljale zunanje neprijetne okoliščine, kot so porodna voda, krvavitev in posteljica, kar je bilo treba čimprej in čimbolj neopazno pospraviti. Porodu je sledil krst. Dojenčka so za to priložnost lepo napravili, pravo stanje njegove opreme pa je bilo največkrat popolnoma drugačno. Potem je otrok potreboval

varstva in nege. Kakšna je bila ta nega, koliko časa je mati lahko posvetila dojenčku, kakšno je bilo vrednotenje higiene, je novo odprto poglavje v naši etnologiji. Edini konkretni odgovor nam dajejo ohranjene zibke v naših muzejih, zibke z luknjicami v dnu, zibke s preperelim dnom in zibke z gumbi ob straneh, da so matere že tako in tako od vratu do nog v povezo povezanega dojenčka lahko še enkrat prevezale. Ko gledamo te zibke, se nam zastavi vrsta vprašanj: zakaj, kje, kdaj, kako?

Po današnjih merilih je porodnici ob porodu nujno potrebna pomoč. Danes govorimo o strokovni pomoči. Sedemdesetletne, osemdesetletne in še starejše matere nam v nekaterih krajih pripovedujejo, da je bil pri porodu navadno samo mož ali da je mož šel po sosedo, da je bila v vasi žena, ki je bila porodov vajena, da je potem prišla babica, ki pa ji niso tako zaupali ali pa je sploh niso klicali, ker bi jo bilo treba plačati. Znani slovenski porodničarji¹ so si hudo prizadevali za doseg babiške strokovne izobrazbe in za razširitev babiške službe v naših vaseh, babice so se pritoževale nad »mazačkami«,² hkrati pa so se trudile zmanjšati umrljivost porodnic in novorojencev. Mnogokrat so jih namreč poklicali, ko je nestrokovna pomoč odpovedala, ko porod ni potekal normalno. Bojevale so se proti nevednosti, proti vraževerju, proti težkim socialnim razmeram, proti nizki higieni ravni v domovih in celo proti pijančevanju, ki je mnogokrat spremljalo porod. Trudile so se v snegu in zametih, po uro, dve ali celo bolj oddaljenih poteh sredi noči ali dneva. In vendar jasno razberemo, da je bila sleherna babica vesela vsakega poroda, h kateremu so jo klicali, kajti babiška služba ji je pomenila kruh. Statistika socialnega porekla babic kaže, da so živele od plačila za pomoč pri porodih, katerega pa večkrat niso dočakale. Umrljivost porodnic in dojenčkov ter vzroki zanje so nam znani le v okvirnih podatkih organizirane zdravstvene službe. Težki, komplicirani in nenormalni porodi so zahtevali izdatnejšo pomoč; žene so pogosto zaman iskale pomoči v ljudskem zdravilstvu in neredko tudi v vraževerju. V sorodno poglavje sodijo načini lajšanja porodnih bolečin, načini pospeševanja porodov, načini zaustavljanja pretirane krvavitve, načini za povečanje materine mlečnosti ali zaviranje mlečnosti pri mrtvih dojenčkih in v nemajhni meri tudi skrb porodnic, da bi ne ostale pegaste ali da bi bile po porodu lepše v obraz. Prehrana porodnic je bila ne-

¹ Omenimo naj ustanovitev babiške šole v Ljubljani in Celovcu leta 1753; Antona Makovca, ki je leta 1782 iz nemščine prevedel »Ushegarstvu«, prvi slovenski učbenik za babice; dr. Janeza Matoška, ki je leta 1818 izdal učbenik za babice »Babištvo ali porodničarski vuk za babice«, ki ga je na prošnjo in prigovarjanje avtorja jezikovno obdelal Valentin Vodnik in s tem postal začetnik slovenske porodniške terminologije; vse do dr. A. Zalokarja, dr. P. Lunačka in dr. V. Lavriča, katerim je končno uspelo doseči, da gredo danes naše nosečnice rodit v porodnišnice.

² V Babiškem vestniku, ki izhaja od leta 1929 dalje, razbiramo pod bolj ali manj stalno rubriko »Doživljaji iz babiške prakse« med drugim pritožbe babic proti »mazačkam«, imenovanim tudi »zakotne babice«, ki šolanim babicam odjedajo kruh; pritožbe proti župnikom, ki v krstne knjige vpisujejo imena babic, čeprav te niso bile pri porodih, dalje proti prenizkemu plačilu za »ubožne« porode, ki jih je plačevala občina, ter pozive na bansko upravo in na škofijski ordinariat, ki naj z okrožnicami opozarjata na zakon o pravici opravljanja babiške prakse (Ur. list št. 354/154 iz leta 1921).

koč strogo določena, strogo odmerjena, v mnogih krajih povezana z veliko količino vina, ki naj bi porodnici vrnilo moč.

Končno je tu novorojenec, kateremu je bilo najprej treba prerezati popkovino, mu zavezati popek, ga okopati, zaviti in nekam položiti. Ob zbiranju podatkov na terenu so nas odgovori na vprašanja o tem marsikdaj osupnili. Slišali smo, da je mož lahko pomagal ženi pri porodu, ker je bil tega vajen pri živini. Po prvi kopeli, ki je bila v mnogih krajih pomembnejša od navadnega kopanja, je bilo treba takoj poskrbeti za »pravilno«³ otrokovo rast in razvoj, zato je novorojenec dobil posebno plenico za spodvijanje rok ter seveda en povoj ali dva, ki sta dojenčka spremenila v pravo štruco. Prvo nepremočljivo platno so imele v svoji opremi le babice; rabile so ga, da so zavarovale posteljo pred okrvavitvijo. Za dojenčka pogosto ni bilo na voljo drugega kot stare cunje, ki naj bi vpijale urin in blato, pa seveda slama ali pleve v majhni, zibki primerni slamnjači.³ Kdo bi štel, kolikokrat je bila ta slamnjača premočena, kolikokrat se je sušila na peči. Le za krst je še tako revna mati preskrbela najmanj dve do tri plenice in drugo krstno opremo.

Otrok je jokal, ker je imel vneto kožo med nožicama, na zadnjici in pogosto tudi pod pazduhama. Povprečno so ga kopali enkrat tedensko, mnogokje pa enkrat na štirinajst dni ali še redkeje. Za ublažitev vnete kože so matere rabile ajdovo moko ali črvojedino, to je prah starega, od črvov prejedenelega lesa. Tudi dude nekoč ni bilo; otrok pa je vendarle hotel sesati! Največkrat je bila pri roki posebej prirejena krpica, v katero so matere zavile ščepec sladkorja, malo kumine ali janeža, ponekod malo maka, ki je otroka uspaval, ali sredico kruha, ki jo je bila mati že nekoliko prežvečila. Celo v vino ali žganje so pomakali tako »dudo«³...

In plenice? Le vprašajmo danes mlado mater, koliko plenice ima za enega dojenčka, potem pa še osemdesetletno mamko kje na Dolenjskem, v Prekmurju, v Beli ali Suhi krajini, v Brkinih ali kjerkoli ob Soči, koliko jih je imela za prvega otroka.⁴ Mikavni so tudi odgovori na vprašanje, kam so

³ V terenskih zapiskih Slovenskega etnografskega muzeja iz Lukanje na južnem Pohorju beremo: V zibke so dajali slamo, v kateri so se mnogokrat zaradi nehigiene zaredili črvi. (Povedala Ivana Videčnik, roj. 1903, Lukanja 3).

⁴ Oglejmo si le nekaj naključno izbranih pričevanj (ki bi jih seveda mogli poljubno pomnožiti): A. Sedmak (1888), Knežak: Za prvega otroka sem imela 8 plenice iz rjave kotenine. — M. Jakoš (1897), Zg. Osredok pri Podkumu: Za prvega otroka sem pripravila 20 plenice, toliko jih ni imela nobena druga; pri nas je bila velika kmetija. Vendar so bile te plenice še za nadaljnje otroke, dokler se niso popolnoma raztrgale; imela sem 9 otrok, pri vsakem od naslednjih sem kakšno plenico dokupila. — T. Perčič (1899), Planinska vas pri Planini: za prvega otroka sem imela 6 plenice, za drugega pa še toliko ne, ker so se potrgale. — J. Kastelic (1905), Zvirče v Suhi krajini: Za vsakega od 10 otrok sem imela po 2 ali 3 plenice, da je šel otrok h krstu zaviti v plenice; tudi druge niso imele več kot 2 do 4 plenice. — A. Pečnik (1912), Sentvid pri Planini: Če je mati imela za prvega otroka 5–8 plenice, je bilo že veliko. Pa še nekaj izjav upokojenih babic: A. Habjan (1888), Stražišče: Pri premožnejših so imele matere v času ok. prve svetovne vojne in še dolgo po njej ok. 15 plenice, a takih ni bilo dosti. Največ jih je imelo 4–6 plenice. — M. Steklasa (1902), Kamnik: Najpremožnejše in najbolj skrbne matere so nekoč imele do 20 plenice, povprečno pa so imele po 6 do 8 plenice. — T. Marini (1903), Pungart pri Podkumu: Ko sem leta 1929 začela opravljati ta poklic, so imele matere največ 10 plenice — 5 kvadratnih in 5 podolgovatih, imenovanih »področke«³ za spodvijanje dojenčkovih rok.

matere zavile dojenčka, ko je bilo tistih nekaj pleníc mokrih: V staro raztrgano spodnje krilo, v raztrgan predpasnik, v moško srajco, v konce raztrganih rjuh, celo raztrgane moške hlače ali suknič je bil dobrodošel. Koli-ko in kako so prale? Skoraj ni bilo hiše pozimi, kjer bi se na peči ali okoli nje ne sušile neoprane, enkrat ali dvakrat premočene plenice in cunje. Žena iz Suhe krajine,⁵ kjer je poleti manjkalo vode, je dodala: »Skoraj lomile so se včasih otroške cunje, ko so se posušile, tolikokrat so bile mokre in umazane pa ne preprane!«

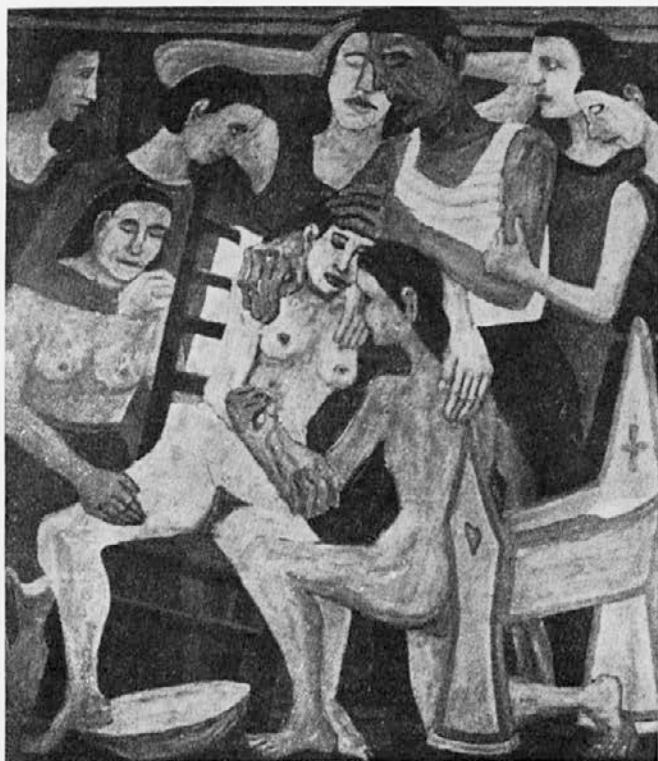
Precejšen je kajpada tudi delež vraževerja. Otroka, ki je jokal, je »grizlo«; mati se je bila v nosečnosti pregrešila, najverjetneje pri vozu. Stopila je čez oje, kar bi ne smela. Pa so v Suhi krajini dali jokajočega dojenčka v nečke in ga v mraku prelagali trikrat čez oje voza. Dojenčku je tudi rado teklo iz oči, v kotih se je nabiral gnoj ali pa je bil drugače bolan in je »zeleno kakal«. Tak otrok je bil uročen. V okolici Planine pod Bohorjem je morala mati trikrat zaporedoma oblizniti otrokove oči, zdaj z ene zdaj z druge strani in vselej pljuniti proč, pa je pomagalo. Sicer pa je preganjanje urokov in more poleg krstnih šeg v naši strokovni literaturi še najbolj obdelano.⁶ Nihče pa ob vsem tem ni opisal vsakdanjosti, tiste, ki nam pokaže življenje!

Kopanje dojenčka in uporaba mila je spet poglavje zase: tu se križajo in prepletajo ljudska medicina, vraževerje, higienske razmere in morda še kaj. Temenice na vrhu glave danes dojenčkom ob skrbni negi matere sproti odstranjujejo; nekoč so varovale otrokovo zdravo pamet ali sposobnost govorjenja: gorje, če bi jih mati ob kopanju odstranjevala! Otroci so jih nosili kot varovalno skorjo, dokler se nekako ob letu niso same odluščile kot ozdravele in posušene kraste. Otrokovih nohtov in las ni bilo dovoljeno striči vsaj do enega leta starosti; ko pa je otrok dobival prve zobe, naj bi mati »kiklo prodala in vina kupila, da bi gasila otrokovo žejo«.

Tudi sprejem novega družinskega člana je bil dokaj različen: lahko je bil vesel, lahko tudi žalosten dogodek. Stare babice vedo povedati, kako različno so novorojenčka sprejeli otroci v družinah, kamor so bile klicane. Naravnost žalostno je bilo včasih tam, kjer so otroci sami ugotovili, da jih je že preveč pri hiši. Na drugi strani pa je bil na primer za selškega ali poljanskega kmeta porod vselej vesel dogodek, zlasti ob prvorojencu povezan z velikim ponosom očeta, če je dobil sina. Za večino porodov v Suhi krajini pa lahko trdimo, da so bili za vse družinske člane razen za mater, ki jo je reševala prirojena materinska ljubezen do otrok, hudo breme in nadloga. Povsod pa se je prvi porod v sprejemanju in doživljanju močno razlikoval recimo od petega ali osmega. Porod v krajih in hišah, kjer so rabili delovno moč, se je po zunanjem sprejemanju razlikoval od sprejema v revnih družinah; o porodih nezakonskih mater pa bi stare babice lahko napisale obsežne žalostne kronike.

⁵ Marija Novak (1905), Hinje 8.

⁶ B. Orel, Slovenski ljudski običaji, Narodopisje Slovencev, Ljubljana 1944, str. 266; V. Novak, Slovenska ljudska kultura, Ljubljana 1960, str. 178–186; Jože Lekše, Običaji ob rojstvu, Kotnikov zbornik, Celje 1956, str. 79; Lojze Golobič, Porod, svatba, smrt (Semič v Beli krajini), ZbNŽOJS 28/2, 1932, 193 do 215.



Lojze Spacal,
Rojstvo — 1946
(gl. opombo 8)

Časovno omejeno zbiranje podatkov, povezanih s porodi, ni dovoljevalo obiska vseh krajev, ki bi utegnili pokazati krajevne značilnosti; tukajšnje prostorske meje pa ne omogočajo objave vseh nabranih podatkov, ampak le nakazati vprašanja in okvirno osvetliti enega od prezrtih poglavij v naši stroki.⁷

⁷ Tema me je zamikala, ko je leta 1950 peta ekipa Etnografskega muzeja v Ljubljani raziskovala vasi v okolici Sentvida pri Stični. Sredi vročega poletnega dne sem stopila v staro kmečko hišo; na dvorišču se je igralo troje majhnih otrok. V prostrani veži je pri ognjišču stala gospodinja in kurila v peči. Nosila je jopico, ruto in nogavice, čeprav je bilo zunaj vroče; pred dobrimi štirinajstimi dnevi je doma rodila. Skupaj sva vstopili v »hišo«. Prizor, ki sem ga videla, mi bo za zmerom ostal v spominu. Vsa štiri okna so bila zaprta in zatemnjena. V svetlobi, ki je prihajala skozi pravkar odprta vrata, sem na tleh sredi prostora videla zibko, v njej pa dojenčka, pokritega s kapico in tesno povitega s povoji od vratu do konca nog, da je bil kot mumija. Po obrazu in povojih se je paslo polno muh. Mati jih je odgnala in se opravičevala: peko kruha ima, pa je toplota privabila muhe v hišo. Povprašala sem to in ono in med drugim zvedela, da bi svetloba škodila otrokovim očem in da bi dojenček ne spal, ko bi ne bil povit. Če bi imel proste roke, bi med spanjem z njimi zbujal samega sebe, pa tudi njegova rast in postava bi bila prizadeta. Otroka je treba tesno poviti; tako ravnaajo vse matere že od nekdanj... V mestu in bližnji okolici smo v tistem času že dajali dojenčkom potreben zrak in svetlobo, pa tudi prostost. Proti takemu ravnanju so se naše matere še močno upirale; čutiti je bilo revolucionarno obdobje v negi dojenčka.

Za zgled naj pokažemo, kaj vse je odkrilo eno samo vprašanje: Kako so žene nekoč rodile? Odgovori so dokumentarnega pomena, kajti le najstarejše žene so ponekod še vedele za stari način poroda. V nekaterih krajih so podatki še živi; pove jih žena, ki je še sama rodila »po starem«. Drugje so podatki že ustno izročilo; spet drugje le še ostanek v terminologiji priča, da žene nekoč niso rodile leže na postelji kakor danes. Tako v Lukanji na južnem Pohorju še danes pravijo ženi, ki rodi, da »je šla v slamo«, žena v Knežaku trdi, da je bilo lažje roditi zleknjena na nizkem ognjiščnem stolčku, ker se je porodnica lahko naslanjala na naslonjalo in se z rokama opirala na zadnji rob stola in se tako napenjalo.⁸ Ženska, ki je otroka »lovila«, je klečala pred njo. V Kobaridu še danes rečejo, da babica »lovi« otroka. V Trenti so nekoč rodile kleče pri stolčku. V Prekmurju je žena nekoč rodila na stolu ali na kolenih svojega ali kakega drugega moža.⁹ Žena v Suhi krajinji pove,¹⁰ da je od desetih otrok samo zadnjega (1941) rodila v postelji; vse druge pa kleče ali čepe. Ista žena pove, da je enega od otrok rodila na travniku pod vozom detelje, kamor se je bila zatekla pred nevihto, medtem ko je mož pred bliski in streli na konju zdirjal domov. Žena pa opisuje še druge primere, zanjo nič nenavadne, kajti živo se jih še spominja. Ko se je bližala ura poroda, je porodnica v teh krajih prinesla v »hišo« otep slame, kajti potem ko je rodila kleče ali čepe, je legla v slamo; postelja bi bila mokra in krvava. V že omenjeni rubriki Babiškega vestnika poročajo babice o neverjetnih doživljajih: kako je žena bogatega kmeta rodila nad škaфом, iz katerega so krmili svinje, ter pri tem izgubila toliko krvi, da je omedlela,¹¹ kako je babica našla porodnico ob postelji na kupu cunj, njen oče pa jo je s kolenom tiščal v hrbet in jo primoral, da je stoje rodila. Otrok je bil že rojen, posteljica še ni prišla, popkovina je bila odtrgana 2 cm od posteljice, zunanja spolovila žene so bila razcefrana in zatečena. Vse to je povzročil oče, ki je potem pripovedoval, da sta z ženo imela 12 otrok, da je vse opravil sam brez babice tako prav, da mu nobeden ni umrl.¹²

S porodom je v tesni povezavi ena od vzgojnih nalog staršev in vzgojiteljev. Vednost o spočetju, nosečnosti in porodu so starši pred otroki omejevali do skrajnosti. Marsikatero bolj tiho in vase zaprto dekle še pred poroko ni točno vedelo, kako bo dobilo otroka. Na vprašanje, kaj so rekli otrokom, ki so dobili bratca ali sestrico, so poleg najbolj razširjene laži, da je otroka prinesla štorcklja, doslej znani še drugi odgovori: da so ga izpod čebra dobili (»čeber je velika jama in voda teče dol«) ali da ima otroke babica tam v enem čeburu ali da »mihne« prinesejo iz »uodnce« — kadi za zelje (Cerkno); da ga je prinesla »nunca«, ki je šla pod most pod Logom ponj (Podbela pri Kobaridu); da ga dobi žena, ki ga prinese, v Nadiži, pod mostom. Če hoče

⁸ Tržaški slikar Lojze Spacal je v zvezi z upodobitvijo, ki jo z njegovim privoljenjem prinašamo na str. 349, povedal M. Matičetovemu, da je slika nastala leta 1946. Takrat je hotel pretrgati cikel vojnih strahot, talcev, smrti ipd., pa si je izbral novo, simbolično temo — rojstvo! Ne da bi bil rojstvo na stolu videl kdaj osebno, ga je upodobil prosto po pripovedovanju starih ljudi na Dolenjem Krasu, od koder izvira njegov rod.

⁹ Babiški vestnik IX/8, Ljubljana, avg. 1937, 62.

¹⁰ Jožefa Kastelic (1905), Žvirče 7, p. Struge.

¹¹ Babiški vestnik XI/6, Ljubljana, 1939, 46.

¹² Babiški vestnik XI/8, Ljubljana, 1939, 66.

deklico, vrže jabolko v vodo, če fantka, pa »kriječ« (zakrivljen nož) — (Logje pri Breginju); da ga dobi babica v Nadiži ali Podbeli. V vodo vrže mrvo kruha, pa pride otrok ven (Kred pri Kobaridu); da ga je dobila v »votli jami« (pri Robiču). Če hoče imeti fanta, vrže v jamo zlato jabolko, za dekleta pa navadno (Kobarid); da so prinesli otroka iz šturka — studenca (Barka v Brkinih); da ga je teta prinesla iz vode; je ta velike, velike grablje imela ali da ga voda prinese (Žužemberk); da dojenca nalovi teta v vodi Mirni ali da ga štorclja prinese (Mokronog); da ga je »Rezka« (babica) v vodi dobila (Pungart pri Podkumu); da ga je »botra« (babica) šla iskat k izviru (Knežak); da ga je voda prinesla (Sentvid pri Planini); da ga je štorclja na pragu pustila (Planinska vas pri Planini); da so ga v luži ujeli (Žvirče v Suhi krajini); da ga je Steklasova mama (babica) v vodi dobila (Kamnik); da ga štorclja v vodi ujame (okolica Kranja);¹³ da otroka prinese voda, po Savi priplava. Edino Lahova mat (babica) ima take grablje, da ga lahko iz vode potegne (Ježica-Stožice pri Ljubljani).¹⁴

Vse razlage imajo podatek, ki je povezan z vodo. Tudi štorclja je vodna ptica. Otrok je pred rojstvom resnično v porodni vodi in v nekem smislu resnično »po vodi priplava«.¹⁵ Vendar so vse nekdanje razlage zavajale otroka najprej v zmoto, za tem v dvom in končno v razkritje laži in prevare. Trdimo lahko, da je spolna vzgoja mnogo težje in tudi mnogo kasneje prodrla in se uveljavila kot katerakoli druga. Marsikje, zlasti na podeželju, še danes postavlja pred starše nalogo, ki ji niso kos.

Starost določenih pojavov je različna, različne so spremembe in novosti, različni so vplivi in mnogi drugi dejavniki materialnega, socialnega in duhovnega značaja. Zdravstvena služba, šole, vera in cerkev, stiki in zveze z mesti, predvsem pa gospodarska moč in stopnja življenjske ravni so izoblikovali različne poglede na določene pojave in različna vrednotenja življenja. Za pravi prikaz poroda in njegovih posledic bi morali upoštevati vse, kar ta prispevek samo nakazuje, in še več.

¹³ Vsi navedeni podatki so iz zapiskov terenskih ekip Etnografskega muzeja in lastnih zapiskov.

¹⁴ Podatek iz seminarske naloge Darinke Topolovec: Življenjski občaji v vaseh Stožice, Mala vas in Ježica, Ljubljana 1964.

¹⁵ Opozorilo dr. Vita Lavriča, ki se mu na tem mestu lepo zahvaljujem za pomoč in napotke.

Zusammenfassung

GEBURT UND SÄUGLINGSPFLEGE IM LICHT SOZIAL-HYGIENISCHER VERHÄLTNISSE

Der Beitrag macht auf Umstände aufmerksam, die einst, da die Kreißenden noch nicht in Gebäranstalten zur Niederkunft kamen, bei der Entbindung im Hause obwalteten. Zu diesen Umständen gehört der Raum, das Bett, das Bettzeug, das Lager der Wöchnerin überhaupt, die Anwesenheit anderer Familienmitglieder zur Zeit der Niederkunft, das Problem der Geburtshilfe, die Säuglingsaustattung und seine Pflege. Erwähnung finden die Bemühungen des Gesundheitsdienstes um die Schulung der Hebammen, der Kampf der Hebammen gegen ungeschulte »Pfuscherinnen«, gegen Unkenntnis und Aberglaube, gegen die schweren sozialen Verhältnisse, gegen den niedrigen Stand der Hygiene und sogar gegen das Trinkgelage, welches oft die Geburt eines Kindes begleitete. Eine bedeutsame Rolle spielte einst die Volksmedizin, die Ernährung der Wöchnerinnen, das erste Bad des Neugeborenen und die Denkart, daß das Wachstum des Kindes und sein Gedeihen durch zu wenig feste Wickelung »behindert« wäre. Geldmangel hatte eine mangelhafte Ausstattung des Neugeborenen zur Folge, hatten doch die Mütter im Durchschnitt nur 6—8 Windeln zur Verfügung und mußten sich mit zerissener Wäsche und Kleidung behelfen. Als psychologisches Moment wird das Verhältnis des Vaters zum Neugeborenen, zum Sohn, erwähnt sowie auch die Betroffenheit der schon vorhandenen Kinder, die sich schon überzählig wähnten.

Als Beispiel, wie wenig man darüber wußte und schrieb, wie eine einzige Fragestellung beim Sammeln von Angaben bei der Geburt zu Hause zeigte, enthüllt der Beitrag eine Reihe von Geburtsarten von anno dazumal. Während man heutzutage der Meinung ist, es sei einzig möglich und der Natur entsprechend, daß die Frau im Bett liegend gebärt, wußten die ältesten Mütter in einigen Orten zu erzählen, daß sie selbst noch »nach alter Weise« gebaren, das heißt, knieend oder hockend, andere wieder auf einem niedrigen Schemel, mit einer Lehne versehen, andere wieder stehend. In der Fachliteratur für Hebammen sind Beispiele beschrieben, wo Frauen über einen Kübel, der der Fütterung von Schweinen diene, und andere wieder, die auf den Knien ihres Mannes oder eines anderen Mannes gebaren.

Schließlich erwähnt der Aufsatz das äußerst mangelhafte Wissen über die Empfängnis, über Schwangerschaft und Geburt, und zählt eine Reihe von eingebürgerten Erklärungen Kindern gegenüber auf, woher die Eltern das Neugeborene erhalten.

Das Alter gewisser Erscheinungen, Veränderungen und Neuerungen, der Einfluß der Schule, des Glaubensbekenntnisses, des Verkehrs und der Fühlungsnahe mit den Städten, insbesondere die Bemühungen eines organisierten Gesundheitsdienstes einerseits und die Wirtschaftskraft und Höhe des Lebensstandards einzelner Familien andererseits, formten gewisse Ansichten über verschiedene Erscheinungen und eine verschiedene Bewertung des Gesundheitszustandes und des Lebens selbst.

ADITUS AD AQUAM

K študiju pastirstva in transhumance na tleh Velebita in Julijskih
Alp v antiki

Jaroslav Šašel
Ljubljana

Na Balkanskem polotoku je nekako 20 % ravninsko rodovitnega, za poljedelstvo primernega sveta, 30 % visokogorskega območja in kakih 50 % gorsko pašniškega prostora, ki so ga bolj ali manj intenzivno izkoriščali v polpretekli dobi in ga izkoriščajo še danes. Odličen, za arheološke študije posebej stimulativen pregled zadevne problematike in raznolike tehnike, organizacijske in socialne strukture pastirstva za dinarsko-makedonski in grški prostor daje A. Beuermann v delu *Fernweidewirtschaft in Südosteuropa* (Braunschweig 1967, z navedeno starejšo etnografsko literaturo). Tradicija pašniškega gospodarjenja sega v predhalštatsko obdobje, ko je bilo pastirstvo temeljni vir preživljanja rodov in plemen. Razen za vzhodno Evropo, Rusijo in severno Pričnomorje ta panoga ni načrtno proučevana, primerjaj posebej dela V. I. Calkina (npr. *Materialy dlja istorii skotovodstva i ohoty v drevnej Rusi*, Moskva 1956; *Istorija skotovodstva v Severnom Pričernomorje*, Moskva 1960 [skupaj s P. D. Liberovom]; *K istorii životnovodstva i ohoty v vostočnoj Evrope*, Moskva 1962; *Drevnee životnovodstvo plemen vostočnoj Evropy i srednej Azii*, Moskva 1966) ter J. A. Krasnova (npr. *Ranee zemledelie i životnovodstvo v lesnoj polose Vostočnoj Evropy, II. tysjačeletie do n. e. — pervaja polovina I. tysjačletija n. e.*, Moskva 1971). Arheološke dokumentacije za to ne manjka, predvsem nam o živinoreji in pastirstvu na svojski način govorijo upodobitve v krogu tako imenovane situlske umetnosti (celo z upodobitvijo pastirja), spričana so višinska naselja, primerna posebej za pašniški način gospodarjenja (K. Kilian, *Eisenzeitliche Transhumanz in Nordgriechenland*, *Archäologisches Korrespondenzblatt* 3—4 [1973] 431—435). Ta ekonomska podlaga je v goratih področjih Balkana in v območju Alp ostala — poleg tedaj naglo razvijajočega se rudarstva, predelovalnih obrti in trgovanja — živa prek latenskega obdobja v rimsko.

Travniki okrog Mediterana, izsušeni v poletni vročini, zagotavljajo ži-vini prehrano le kakih 6 mesecev, kar sili prebivalce k transhumantni paši, ki je dobro dokumentirana tako v mitologiji kot v literarnih virih in v arheo-logiji. S tega vidika, posebej glede literarnih virov, sta pomembni študiji, ki sta ju napisala A. B a r k e r, *Conditions of cultural... growth in Central Italy, Proceedings Prehist. Soc.* 38 ([1972]) ter A. S a b a t t i n i, „Sulla trans-umanza in Varrone“, *Athenaeum* NS 55, 1977, 199—203, ki upošteva tudi grški prostor in navaja vrsto modernih doprinosov na to temo. Pri tem so razlike, v tej gospodarski panogi seveda, od pokrajine do pokrajine velike. Drugačna je berbersko-nomadska transhumanca v severni Afriki (M. R a - c h e t, *Rome et les Berbères [Coll. Latomus 110]* 1970) in drugačna alpinska, kjer so si, na primer, od nekdanj prizadevali za idealno dopolnitev pašništva s kmetijstvom (prim. K. D. W h i t e, *Roman Farming, London* 1970, 199 in 306 in passim z navedbo virov in analiz).

Vse to lahko podkrepimo tudi z arheološkimi dokazi (najdbe živinskih zvoncev, z mlekariskim predelovanjem povezano posodje, višinska naselja) in prvem, s neposrednimi in posrednimi pričevanji narativnih virov, od ka-terih naj — nesistematično — le opozorim na nekatere, ki so važni za vzhod-noalpsko in dinarsko področje.

Živinorejo in pašništvo v Alpah omenja že Strabo. Za toponim *Caprae-Koper* (Gregorii papae *registrum epp.* IX 152 [maj 599, glej MGH Epp. II] ter Anon. Ravenn. IV 31 in V 14), ki ga jezikovno izvajamo iz latinskega *capra*, je za pozno helenistično obdobje sporočena oznaka *Aegida* (iz grškega *aix*, koza; cf. J. Š a š e l v glasilu *Arheološki vestnik* 25, 1974, 446). Analogno velja za razlago imena Tragurion, danes Trogir (iz grškega *trágos*, kozel). V e r g i l omenja v Georgikah (3.474 ss) živinsko kugo v Noriku na začetku 1. stoletja pred Kr. Iz tega prostora je znanih tudi nekaj specialnih volnenih oblačil, kot *vestis Norica* (*Exp. tot. mundi* 57), *cucullus* (pastirsko ogrinjalo s kapuco, prim. R. E g g e r, *Römische Antike und frühes Christentum* I [1962] 159 ter II [1963] 1), *delmatica* (M a u, RE IV 2025) ter poetovionske tkalnice, katerih izdelki so sloveli (*Edictum de pretiis* 19, 67 [L a u f f e r]). Plinij piše v svoji enciklopediji (3.152), da je bila Brattia (danes otok Brač) *capris laudata*, slovita po kozah; omenja, da so v delmatsko-ilirskem prostoru izdelovali več vrst v svetu dokaj konkurenčnih sirov, posebej je bil v Rimu cenjen dokleatski (11.240; glej tudi *Expositio totius mundi* ed. Riese, GLM 119); ime plemena Delmati izvajajo jezikoslovci iz albanskega *delë*, *delmë*, ovca (torej ovčarji), kar naj bi bila reminiscenca iz ilirščine (prim. M. Z a n i n o v i ć v *Acta of the Fifth Epigraphical Congress 1967 1976, Oxford* 1971, 299). Značilno je tudi, da je v mirovnih pogojih med ilirskimi plemeni stalna postavka tribut v žitu, ki ga zmagovalci zahtevajo, ker so bili prvenstveno pastirji in jim je žita primanjkovalo (o tem in o vrsti drugih podatkov o pastirstvu v centralnem Balkanu glej F. P a p a z o g l u, *Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba, Sarajevo* 1969, passim). In končno ne smemo pozabiti v našem neposrednem okolju omeniti pošne konje in njih pašnike, ki so bili *super Sontium constituti*, ki so ležali nad Sočo (*Cassiod. Va-riarum* I 29, podatek je za leta 507/511), omembo alemanskega in noriškega go-veda (ib. III 50) ter živinske tatove po provinci *Savia* (ib. IV 49, v istem času).

Dokumentacije je seveda še mnogo več, posebej tudi arheološke (prim. K. D. White, *Agricultural Implements of the Roman World*, Cambridge 1967). V diskusijo pa bi rad dal dvoje podatkov, ki doslej s tega vidika nista bila interpretirana.

I.

Na skali v centralnem delu velebitskega pogorja blizu vasi Kosinj Gornji, v gozdu Lomska Duliba, na prostoru, ki se imenuje Legenac, nekako 27 m od gozdne ceste, ki drži v Kosinjsko Begovačo in Bakovac, je vrezan latinski napis iz 1. (ali 2. ?) stoletja po Kr. z besedilom: *Ex conventione finis inter Ortoplinos et Parentinos aditus ad aquam vivam Ortoplinis passus D latus I* (glej sl. 1), ki ga prevajam: 'Po dogovoru o meji med Ortoplini in Parentini imajo Ortoplini 500 korakov (dolg), 1 korak širok dostop do žive vode'. K besedilu glej CIL III 15053 in predvsem J. J. Wilkes v glasilu *Arheološki vestnik* 25, 1974, 258 šte. 2 s fot., kjer je navedena vsa starejša, za vprašanja, ki se jih dotikam, nerelevantna literatura.

EX CONVENTIONE FINIS
 INTER ORIOPLINOS ET PARE
 NTINOS ADITVS ADAQVAM
 IVAM ORTOPLINIS PASSVS
 D LATUS I

Faksimile napisa CIL III 15053

Živa voda je v tem primeru izredno bogat izvir Begovača (ok. 950 m nad morjem), ki nikoli ne presahne in je včasih tako močan, da poplavlja voda v dolini ležeče kosinjske poljane (tako K. Patsch, *Die Lika in römischer Zeit* [1900] 23; kolega dr. Boris Ilakovac me opozarja [pismeno], da je izvir danes šibek). Na kraškem svetu velebitskega pogorja brez vode ni organiziranih naselij. Ta se nizajo na eni strani po njegovem vznožju vzdolž liburnijske obale, predvsem tam, kjer so redki ugodni zalivi, kjer so še redkejši vstopi na Velebit ali kjer je kak rodoviten zemeljski pas, na drugi strani pa zgoraj na visokem platoju Like po starih japodskih centrih. V vseh teh je glavni del krajevnega gospodarstva bila paša. Živina je bila poleti in v zgodnji jeseni na planinah pod varstvom krepkih pastirjev in psov. Pastirji so se preživljali sami, izdelovali sir, strojili kože, lovili divjad, kuhali ogle, morda žgali apno, nabirali strd in gozdne sadeže. Živina je popasla, kar je dosegla, in se počasi selila. Ker so bili pašni sektorji določeni po rodovih in naseljih, je bil pašni krog sleherne skupine seveda omejen.

Vitalno vprašanje pa je bila pitna voda, ki je je primanjkovalo predvsem za živino. V tem prostoru, kakor sicer po Krasu, so bili na voljo le posamezni izvirki, ki si jih je vsak porabnik hotel priposestevovati. Zato ni moč dvomiti, da so se pastirske tolpe, vsaka v korist svoje srenje in rodu, bile za slehernega od njih, kar je rimska administrativna služba skušala urediti s tem, da je določila potek mejâ med rodovno-plemenskimi pašnimi revirji, o čemer je ohranjenih več dokumentov (prim. Wilkes, n. m.). Izjemen primer, ko je bilo nevarno, da bi kak del pašnega revirja ostal brez žive vode, je rešila tako, kot beremo v gornjem tekstu, s čimer se je prebivalstvo očividno skladalo.*

Meja, o kateri govori napis, je tekla v bližini izvira, ki je pripadal Parentinom, Ortoplinom pa je bilo dovoljeno, da ga izkoriščajo. Ortopla je danes vas Stinica, obalno liburnijsko mestece nedaleč od Karlobaga. Ortoplini so živeli torej v tem območju in njihovi pašniki so se raztezali globoko v centralni Velebit (prim. E. Polaschek in B. Saria, RE XVIII 1942, 1507 ter J. Šašel, ib. Suppl. XIV 1974, 73 s.v. Begi). Parentini so manj znani, prejkone so živeli ob spodnjem toku reke Like (vzhodno od Begovače), morda je bilo njihovo rodovno središče današnji Kosinj Gornji (prim. J. J. Wilkes, Dalmatia, London 1969, 202).

Ta tekst torej daje vpogled v tedanje gospodarstvo in rodovno pravno prakso, ki jo je rimski provincijski namestnik upošteval, tem prej, ker se je tudi rimsko pravo z njo delno skladalo.

* Prof. M. Gavazzi meni (v pismu uredništvu), da se 1 *passus* široka pot do izvira ne da interpretirati kot pot, po kateri bi gnali živino k napajališču, ampak kot pot, po kateri hodijo po vodo ljudje. Teoretično bi lahko šlo tudi — podobne primere poznamo v epigrafiki — za slabo klesanje številke I in L. Priznati moramo, da je širina pristopne poti nenavadna, več kot za človeka in manj kot za živinski par. Ne smemo pa pozabiti, da je do sporazuma prišlo z intervencijo in da je pravni lastnik vode lahko postavljajl neugodne pogoje, recimo odobritev odnašanja vode, prepoved napajanja. Brez ozira na to pa dejansko obstajajo korita po samotnih gorskih kmetijah (na Koroškem), živinska napajališča (po Istri) ali obzidani tolmini (rimskodobni), do katerih je oziroma je bilo moč priti posamič, v paru ali kvečjemu po nekaj glav hkrati. Enakega mnenja kot prof. Gavazzi je tudi Boris Ilaković, ki je pravkar obravnaval ta napis v Živi antiki 28, 1978, 373 s, predvsem z juridičnega vidika, ne gospodarskega, pri čemer pa omenja, da so Parentini skušali preprečiti živini dostop in ga z ozko potjo omogočiti zgolj ljudem. To bi bilo v brezvodnem, a pašniškem področju presenetljivo. Zato je bil prof. Petar Ilievski v diskusiji mnenja (str. 377 s) in je navedel zanj paralele iz makedonskega prostora, kjer je pašništvo enako razvito kot na Velebitu (a še zdaleč premalo raziskano, predvsem za arheološka obdobja, prim. gradivo kot ga nudi ILJug 551 in ki ga je tam nemalo), da za drobnico dohod ni preozek, da so s tem predpisom težili preprečiti pašo predvsem ortoplinskim čredam na parentinskem prostoru okrog izvira, kjer je bila vegetacija ob vsakem letnem času bujna. Kakorkoli že, predvsem bi rad podčrtal, da je moj glavni cilj spodbuditi študij pašništva, transhumance in njegovih problemov kot življenjskih osnov v določenih arheoloških obdobjih in določenih regijah. Napis mi je bil zgolj povod, da sem nanje opozoril. Hkrati bi rad zbudil zanimanje za te probleme pri strokovnjakih na drugih področjih, predvsem na etnografskem in slavističnem, ker sem prepričan, da bi povezovanje tovrstnih študij dalo izredne rezultate ne le omenjenim vedam, ampak tudi zgodovini, ki je za obdobje prehoda iz antike v srednji vek na slovenskem prostoru zelo fragmentarna. Vsi trije žarometi, uperjeni na en problem, bi nedvomno osvetlili vsaj to, kar je v zvezi z njimi še nejasnega.

V napisu omenjeno dovoljenje sodi v rimsko servitutno pravo, ki se je na rodovno-pravnih pratemeljih uveljavilo v Italiji in urejalo razmerja med juridičnimi posestniki in drugimi državljani. Ker je rimsko pravo provincialno ozemlje, ki so ga posedovala plemena in rodovi, kakor so si ga priborili in jim ga je uspelo obdržati, obravnavalo kot svet občestva rimskih državljanov in senata, je stalo na stališču, da si ga — po civilnem pravu — ne more nihče ne priposestvovati ne kupiti. Vendar se domačini, posebej v hribovskem področju, za novi red niso kajsi brigali; boj za prostor, pašo, vodo med njimi je tekkel po starem. Ta in drugi razmejivni napisi v Dalmaciji in drugod kažejo, da je morala rimska administracija, oslanjaje se na izreke vrhovnega sodstva pri provincialnem namestniku in opiraje izvedbo sklepov na vojsko, izsiliti upoštevanje svojega prava. Res je, da v tem tekstu ni imenovan namestnik, ki je vodil sodstvo v provinci, vendar zaradi tega ne gre misliti, da bi akt šel mimo skardonitanskega juridičnega konventa, kamor je ta prostor administrativno spadal (Plin. n. h. 3. 138). Strokovni termini in juridična korektnost njih rabe (*aqua viva*, *aditus*, *conventio*) dejansko kažejo, da je v ozadju stal konvent, kar je tembolj razumljivo, ker je šlo konec koncev za mir v deželi. (Žal mi pri pisanju ni na voljo delo E. Costa, *Le acque nel diritto romano*, 1919, na katerega naj zgolj opozorim.)

II.

Rimska administracija si je prizadevala, da je rodovitne dele provincialnega sveta, ki je bil načelno last občestva rimskih državljanov in senata, v teku časa in skladno z napredovanjem romanizacije in urbanizacije razdelila med državljane (kar je bilo zapisano v tako imenovani *forma provinciae*, deželnem katastru, ki je izrecno dokumentiran tudi za provinco Dalmacijo, CIL III 9973), ter jih tako čimprej davčno in drugače izkoriščala; v prostor, ki ga ni bilo mogoče razdeliti, to je v gorsko-hribovska pašna področja (*saltus*), pa je odrivala staroselske rodove, ki so živeli pretežno od pastirstva (lova, ogljarstva). Na ta prostor je bilo omejeno tudi rudarstvo, ki je bilo v direktni državni upravi. Seveda so Rimljani tudi od staroselcev skušali iztisniti kar največ koristi. To je bilo mogoče na več načinov (porabili so jih npr. tudi kot rudarske delavce), od katerih poznamo le nekatere. V provinci Dalmaciji, na primer, razdelitev pastirskih plemen na dekurije (dokumentira Plinij v enciklopediji, prim. Wilkes n. n. m. 156; izraz sam predpostavlja tudi centurije, ki v Dalmaciji izrecno niso dokumentirane, pač pa v Panoniji, CIL III 3224, ter na tej osnovi pavšalno obdavčenje po glavah. Izvzeti so bili seveda rudarski revirji (*metalla*), vojaška področja (*territoria militaria*, *viae militares*), vladarska posest (*patrimonium*, pozneje *res privata*), poštno-prometne linije z vsem, kar je sodilo k njim (*cursus publicus*). V severni Italiji je bil svet, ki ga za poljedelstvo ni bilo moč izkoristiti, dodeljen komunam in te so najemnike direktno nadzirale in obdavčile (*scriptura*).

Napis, ki slednje potrjuje, je bil najden v mestu Ajdovščina-Castra, vključenem v 10. italjsko regijo (In. It. X 4, 340, napis hrani danes muzej v Novi Gorici): *P(ublius) Public(ius) Ursio | v(ivus) s(ibi) f(ecit) et | coniugi*

kariss(ima)e | Voltiliae Satunn(). | Dum saltus pu|blicos curo d[e]|cidi hoc in pri/vato agello (glej sl. 2). Prim. P. Sticotti v reviji Archeografo Trimestino³ 4, 1908, 285. Ursio je bil torej čuvaj v saltus publicus.

Etimologija besede *saltus* je nedognana, kar v našem primeru ni odločilno. Odločilna je raba, posebej juridična. Pomenska interpretacija besede daje dve skupini, po prvi lahko povežemo pojme »skok, prepad, prelaz«, po drugi pa »pogorje in živinsko pašo«. Za agronoma pomeni beseda predvsem »pogorje, gorsko pašo, tudi domeno« (Varro, *De re rustica* 1.10; prim. M. G. Bruno, *Il lessico agricolo latino*, Amsterdam 1969, pod števil. 221 in 775; *saltuarius* je po avtorici čuvaj gozdov in pašnikov). Festus, *De significatione verborum* p. 302 Müll. definira izraz po predklasičnem juristu Aeliju Gallu kot sledi: *saltus est, ubi silvae et pastiones sunt, quarum causa casae quoque. Si qua particula in eo saltu pastorum aut custodum causa aratur ea res non peremit nomen saltui, non magis quam fundi, qui est in agro culto, et eius causa habet aedificium, si qua particula in eo habet silvam*. V napisih, kjer odseva vsakdanja raba, označuje *saltuarius* navadno čuvaja na domeni (CIL III 5048: Wildbad Einöd, Gemeinde Dürnstein v Avstriji; V 2383: Ferrara). Po juristih gre delno za domeno, ki je označena z imenom prvega posestnika (prim. predvsem A. Schulten, *Die römischen Grundherrschaften*, Weimar 1896, passim, ter tudi M. Rostowzew, *Studien zur Geschichte des römischen Kolonates*, Leipzig, Berlin 1910), in ki je lahko zasebna ali državna, delno pa izrazito za pašni prostor, zato številne in karakteristične dopolnilne oznake kot *saltus aestivus* (letna paša), *communis*, *hibernus* (zimski pašni), *pascuus* (prim. tudi M. Kaser, *Das römische Privatrecht I*, München 1971, 394). V skladu s tem so *saltuarii* čuvaji in ne delavci ali obdelovalci. Problemi v zvezi s tem so stari, saj predvideva tožba zaradi paše že *Lex XII tabularum* (VIII 7 in 9). *Saltus publicus* v Italiji ni poljedelsko zaokroženo območje v lasti kake srenje, sicer bi bilo nedvomno asignirano, katastrsko definirano in obdavčeno, pač pa pomeni nerazdeljen gorski prostor, primeren za pašništvo, ogljarjenje, podiranje lesa in lov (podobno definira tudi Schulten v navedenem delu str. 25 in opozarja, da pomenski prehod na »domeno« kaže na dejstvo, da je bil neposeljen državni ali skupni svet nekoč sproščen za poselitev).

Kje so bili *saltus* v območju Ajdovščine, sicer ni mogoče precizirati, blizu pa je misel, da nekje v goratem svetu med Čavnomo in Nanosom, recimo na črti Otlica - Predmeja - Col. Samo naključju, da se nam je ta napis ohranil, gre hvala, da poznamo enega čuvajev po imenu.

III.

Ker so geografske danosti in osnovne silnice gospodarstva na tem prostoru ostale iste, lahko domnevamo, da je na relativno širokem prostoru obstajala enaka pravna praksa tudi v stoletjih po zlomu imperija. Spremenili so se lastniški odnosi, spremenil se je koncept lastništva; tehnika pašništva ter osnovno ljudsko-pravno poslovanje v zvezi z njim pa je ostalo. *Saltuarius* je na primer v langobardskih srednjeveških zakonikih postal *saltarius*, iz tega nemški *Saltner*, izraz, s katerim so še dolgo označevali čuvaje vino-



Fotografija
fragmentiranega napisa
CIL V 715 = *In. It X 4*,
340. Danes so ohranjene
(delno) vrstice 3—8

gradov v dolini Adiže (glej J. Jung, *Roemer und Romanen in den Donauländern*, Innsbruck 1887, 171).

Paša na gmajni je bila stvar srenje ali zemljiškega lastnika; pri sezonsko uporabljanih, navadno oddaljenih pašnikih v gorah ali na primer v Istri, pa so urejali pravice do izkoriščanja lahko na več načinov. Pogodba ali dogovor bodisi med skupino pastirjev in lastnikom planine (ki je lahko komuna, zasebni gospodar ali država) bodisi med sosesko, ki pošilja past, in lastnikom planine, je upošteval vse mogoče podrobnosti, kot so pota, po katerih ženejo, stanovi, izkoriščanje lesa za izgradnjo in kurjavo, dajatve in ne nazadnje tudi izkoriščanje vodnih izvirkov in napajališč.

Zaradi temeljnega pomena za gospodarstvo in življenje imamo sledove odnosov in ureditev v vseh najstarejših arhivalnih in listinskih virih ter ljudsko-pravnih reliktih. K temu primerjaj generalni pregled, ki ga je napisal Vilko Novak v delu *Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev I*, Ljubljana 1970, 343—394, ter študijo *Übersicht über Viehhaltungsformen und Alpwesen in Slowenien* v delu *Viehzucht und Hirtenleben in Ostmitteleuropa*, Budapest 1961, 647—662, pa tudi S. Vilfan, *Pravna zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1961, 228, B. Gušić, *Najstarije hrvatsko poselenje oko Nina*, *Predavanja JAZU* 39 (1970, z obilico stare literature), dalje R. Weiss, *Das Alpwesen Graubündens*, Erlenbach - Zürich 1941, in zanimive notice A. Kaspreta v *Ljubljanskem zvonu* 11, 1891, 655—659. Konkretno naj opozorim na visoko- in prejkone že zgodnjerednjeveško pašno pravico za akvilejsko-gradeške naseljence na Furlanskem (dokumentirano za leto 840, MGH, *Capitularia regum Francorum II* št. 233), dalje, na izredno

staro dokumentacijo za pašništvo v Bohinju, na katerem je bil intenzivno zainteresiran celo čedajski in furlanski človek (V. Novak v zborniku *Alpes Orientales* 7, 1975, 1—10). Na Tirolskem je planinska paša arheološko dokazljiva že v rimski dobi, listinsko pa je dokumentirana v 12. stoletju in dalje (prim. A. Kerner, »Die Alpenwirtschaft in Tirol«, *Oesterreichische Revue* 4, 1866, Heft 5 str. 57—87 ter Heft 7 str. 118—147). Primerjaj tudi srednjeveško vas Obertilliach v zgornji Zili, ki je nastala v prastari planini za konje (H. Wopfner v glasilu *Schlern Schriften* 9, 1925, 53).

Argumentum

ADITUS AD AQUAM

Interpretatio duarum inscriptionum (*CIL* III 15053 et *CIL* V 715 = *In. It.* X 4, 340), quarum una saec. II, altera saec. III assignanda est. Inscriptio *CIL* III 15053 notissima, in medio monte Albio reperta, fines inter duas gentes Liburnas, Parentinos dico et Ortoplinos, constituit aditumque ad fontem, in finibus Parentinorum situm, Ortoplinis quoque concessit; quae concessio, cum fontes in Albio monte rarissimi essent, maximi momenti erat. Altera vero inscriptio titulus sepulcralis est saltuarii cuiusdam, Castris humati, qui saltus publicos in collibus Alpium (Castris vicinis) custodierat. Utraque inscriptio ad pastionem agrestem refertur, quae praehistorica aetate diu unica origo, unde fructus capiebantur, erat, neque postea cum rerum rusticarum genera diversa invaluisse, omissa est. Quin etiam aetate imperii Romani res pecuaria praecipue in regionibus remotis genus haud neglegendum rerum rusticarum fuit.

In initio et in fine commentationis auctor monet, quanti momenti harum rerum studium ad historiam antiquam intellegendam sit, et aliquot exempla rem illustrantia affert.

POROČNI OBIČAJI — VIRI PRAVNE ZGODOVINE?

Sergij Vilfan
Ljubljana

Običaj je predmet zgodovinskega spoznanja v tisti meri, kolikor ga moremo posaditi v določen čas in v določen prostor. To je deloma doseženo že tedaj, če vemo, kdaj in kje je bil običaj zapisan. Toda registracija nekega običaja je sama po sebi le trenutni posnetek. Kot rezultat in priča kulturnega razvoja ima običaj dosti večjo pričevalnost, če poznamo njegov nastanek in potek njegovega življenja v nekem okolju.

K u r e t o v o Praznično leto Slovencev nam o tem daje vrsto primerov: Pustni običaji nam dokazujejo, da so tudi predniki Slovencev »na začetni stopnji omike poznali obredja, ki so bila močno podobna, če že ne enaka, nam danes znanim obredjem nekaterih ljudstev v Afriki, Aziji, Polineziji, Avstraliji, Ameriki«.¹ V podobnih kulturnih plasteh je jajce postalo »indoevropski pomladni simbol«, toda »barvana jajca so poznali že stari Kitajci in Egipčani«.² Korenine fantovščin so v pradavnih časih in mlaj izvira iz predkrščanske dobe.³ Če so take in mnoge podobne določitve izvora⁴ — čeprav prepričljive — časovno nujno dokaj ohlapne, najdemo med primeri, ki jih povzemam po K u r e t u, tudi že poskuse nekoliko določnejše časovne opredelitve ali siceršnje konkretizacije: Jurij je med Slovani nadomestil neko pogansko božanstvo;⁵ Florjan je izrinil neko vodno božanstvo;⁶ Mihaelov patrocinijski se pojavlja na razvalinah poganskih svetišč;⁷ koroška procesija »na

¹ N. Kuret, Praznično leto Slovencev I, Celje 1965, 12.

² Ibid., 209.

³ Ibid., 298.

⁴ Se nekaj primerov: binkoštni golob se prepleta s predkrščanskimi predstavami (Kuret, o. c. II, Celje 1967, 29); pomladanska obredja izvirajo iz človeških žrtev (ibid., 31); kresne šege, ki jim je središče ogenj, izhajajo iz nastajajočih magičnih odnosov človeka do narave (ibid., 85); Martinova pojedina je naslednica poganskih zahvalnih slavij (Kuret, o. c. III, Celje 1970, 137); kvatre so prekrile prvotno poganska obredja, namenjena božanstvu poljedelstva (ibid., 200); božični prazniki se navezujejo na zimski kres (Kuret, o. c. IV, Celje 1970, 77).

⁵ N. Kuret, o. c. I, 267.

⁶ Ibid., 304.

⁷ N. Kuret, o. c. III, 13.

tri vrhe« ima začetke v dobi pred slovensko naselitvijo, Slovenci so jo prevzeli in spremenili, pokristjanjen pa je bil običaj šele po uvedbi praznika treh žebeljev 1353;⁸ Telovo je od 1264 obvezen cerkveni praznik in štiri postaje so prišle v navado v 14. stoletju;⁹ prva pasijonska procesija na slovenskih tleh je bila 1617;¹⁰ križevi poti in kapelice božjega groba so baročni¹¹ itd. Že glede na stanje virov je razumljivo, da o nastanku običaja vemo praviloma tem več, kolikor bližji nam je, o čemer zadošča navesti kot primer prvomajske praznike.¹² Vprašanje, ki ga želim tu obravnavati, pa je zastavljeno nekoliko drugače: ne gre za vire o običajih, temveč za običaje kot vir, in to ob primeru nekega ožjega področja.

V zelo ohlapni obliki je mogoče tudi poročne običaje pripisovati vsaj določenim kulturnim plastem, kar velja zlasti za njihove — večidel gotovo zelo stare — apotropejske prvine.¹³ Tako je tudi Boris Orel v sicer opisno zamišljenem prikazu slovenskih običajev sproti nakazoval posebno očitne preostanke starejših obredov ali verovanj, pri nekaterih poročnih običajih zlasti njihov pomen za varstvo novoporočencev pred hudobnimi duhovi. Prav tako je glede zaročnih običajev presodil, da gre za stare poročne obrede prastarega indoslovanskega izvora, pri čemer je vsaj prva polovica trditve zelo prepričljiva. Gre za sklepanje rok, za polivanje z vinom, za prisposodobno spolno združitev zaročencev v Kraških poročnih običajih.¹⁴

Taka obravnava poročnih običajev vsebuje že elemente za zgodovino zakonske zveze (vsaj z gledišča sklepanja te zveze) in kot metoda ni redka. Tudi ko sem, izhajajoč iz nekih splošnih predstav o razvojni stopnji, ki so jo dosegli Slovani v dobi selitev, obravnaval zakonsko zvezo pri Slovencih v srednjem veku, je tako široko začrtani časovni okvir dopuščal vgraditev nekaterih običajev v historični oris,¹⁵ toda le v zelo splošnih, predvsem primerjalno utemeljenih potezah, npr.: »Kup neveste, ki so ga v njegovih najstarejših stadijih sklepali med družinskimi skupnostmi, je — prav tako kot sama kupnina, imenovana pri nekaterih Slovanih veno, vjeno — dokazan pri Slovencih le posredno, s pomočjo poročnih običajev.«¹⁶ Ali: »Iz ljudskih običajev Slovencev je moč sklepati, da je v njihovih naselitvenih skupinah prevladovala endogamija.«¹⁷

Na splošno ne more biti pomislekov proti temu, da iz velike razširjenosti nekega običaja v novejši dobi, za katerega je recentni izvir izključen, skle-

⁸ N. Kuret, o. c. I, 262. Toda prim. oceno B. Grafenauerja knjige H. Gerndt, Vierbergelauf, Traditiones 3/1974 str. 232—241.

⁹ Kuret, o. c. II, 56—59.

¹⁰ N. Kuret, o. c. I, 178.

¹¹ Ibid., 90—91, 165—167.

¹² Ibid., 294.

¹³ V. Novak, Apotropejske prvine v slovenskih ženitovanjskih običajih, Etnolog 14/1942, 46—52.

¹⁴ B. Orel, Slovenski ljudski običaji, Narodopisje Slovencev I, Ljubljana 1944, 271—303.

¹⁵ S. Vilfan, Pravna zgodovina Slovencev, Ljubljana 1961, 250—254; isti, Rechtsgeschichte der Slowenen, Graz 1968, 155—159.

¹⁶ S. Vilfan, Rechtsgesch. (kot v prejšnji op.), 156.

¹⁷ Ibid., 157.

pamo na to, da gre za precej starejšo in dokaj razširjeno kulturno prvino, npr. kar zadeva precejšnjo vlogo alkoholnih pijač v poročnih obredih.¹⁸

Precej drugače pa je, če naj nam primerjava razmeroma recentno dokumentiranih običajev pomaga rekonstruirati ženitno pravo v ože določene okolishi in času. Če nam primerjalna metoda lahko — čeprav le v zelo splošnih oblikah — precej pove o Slovanih pred razselitvijo, bo precej bolj težavno dognati, katere recentno ugotovljene običaje lahko pripisujemo posamezni manjši skupini v stoletjih po razselitvi, saj slovansko kulturno blago ob razselitvi ni okamnelo, temveč se je moralo občutno križati z izročilom staroselcev, sosedov in poznejših prišlecev. Težavnosti uporabe recentno dokumentiranih običajev za reševanje vprašanj iz te dobe (pokazala se je npr. že tedaj, ko smo obravnavali vprašanje kontinuitete¹⁹), sem se posebno zavedel pred nedavnim ob konkretni nalogi. Bil sem zaprosen za predavanje o krajevnih izročilih o zakonski zvezi in o cerkvenih vplivih njanjo na slovenskem območju v zgodnjem srednjem veku. Predavanje sem imel aprila 1976 na študijskem tednu v Spoletu. Glede na tematiko se je bilo treba omejiti na karantansko-panonsko območje nekako do 10. stoletja. Pisanih virov, deloma dopolnjenih z arheološkimi, je za to območje in za ta čas razmeroma precej. O dognanjih, ki nam jih omogočajo, nameravam poročati na drugem mestu.²⁰ Prav zato, ker so pisani viri po času in po kraju dovolj določni, pa je bilo težavno preplesti z njimi tiste podatke iz ljudskega izročila, ki jih lahko pripisujemo nekim odmaknjenim, toda teže prijemljivim dobam. Tako ni kazalo drugega, kot obdelati razvoj zakonske zveze z gledišča treh vrst virov, in to v treh ločenih skupinah: besedni zaklad, datirani ali sicer časovno določljivi viri, izročilo. Skupina izročila nam po sedanjem stanju literature v zelo skopih obrisih daje tole podobo:

*

Ljudsko pesništvo in pripovedništvo kot zgodovinski vir je raziskoval zlasti Ivan Grafenauer, ki je skušal urediti razne motive po velikih zgodovinskih obdobjih.

Predсловanskim balkansko-alpskim izročilom pripisuje Grafenauer »po vsej verjetnosti«²¹ motiv, podoben Ojdipovemu.²¹ Po istem avtorju je bila žena v staroslovanski družbi brezpravna, in zlasti če je postala vdova, je bila v veliki meri odvisna od podpore sorodstva po očetu; odtod motivi o poroki v daljne dežele s tragičnim koncem. Balada o ugrabitvi neveste, združeni s pobojem vse nevestine rodbine, naj bi bila nedoločena barbarskega izvira, druga balada, z motivom o zvijačni ugrabitvi, pa naj bi bila nastala v vzhodnem Sredozemlju. Predkrščanski, najbrž staroslovanski dobi pripri-

¹⁸ S. Vilfan, Ob nekaterih starih ženitnih običajih Obsoških in Beneških Slovencev, Slovenski etnograf VI–VII/1953–54, 165–170.

¹⁹ Alpes Orientales V, SAZU, Dela 24, Ljubljana 1969.

²⁰ S. Vilfan, Le tradizioni locali e le influenze ecclesiastiche nel matrimonio in Slovenia e nelle regioni vicine, v: Il matrimonio nella società altomedievale, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XXIV, Spoleto 1977, Tomo primo, 347–396.

²¹ I. Grafenauer, Narodno pesništvo, Narodopisje Slovencev II, Ljubljana 1952, 31.

suje Grafenauer tudi motive o taščinih spletkah proti nevesti, toda vprašati se moramo, ali se taka časovna opredelitev ujema z okoljem velike družine, ki ga za to dobo predpostavlja Grafenauer sam. Še nekaj motivov, ki jih šteje za predkrščanske: smrt oskrunjene device, kazni za prešušnico, deklica-vojak, huda mačeha in sirote. Uvrstitev takih motivov v zelo zgodnja obdobja, čeprav so nam sporočeni v poznejših oblikah, utemeljuje avtor z nasprotjem med starim duhom in novim okoljem v zadevnih pesmih.²²

Ko je Grafenauer vdrugič obravnaval to skupino motivov, je opredelitev njihovega nastanka — kakor se mi dozdeva — postala nekoliko manj določna.²³ Nekatero motive je opredelil kot staroslovanske na dokaj splošnejši način, namreč v naslovu poglavja.

V obdobju od 8. do 13. stoletja, torej v času pokristjanjenja in fevdalizacije, naj bi bili — še naprej po Ivanu Grafenauerju — nastali motivi: o ptici, ki poje slavo svetemu zakonu, Mlada Zora (ki je v 12. stoletju absorbirala idejo orientalske legende o Salomonu in njegovi ženi, vendar brez motiva o ženini nezvestobi), in prilagoditev antičnega indoevropskega motiva o Orestu (zakonolomstvo z ubojem soproga), ki so ga balkanski Slovani spoznali po posredovanju balkanskih Romanov.²⁴ Tipičen zgodnjereveški motiv bi bil spokorjeni grešnik, katerega osrednjo idejo povezuje Grafenauer s spovednimi obrazci na splošno in posebej s freisinškimi spomeniki.²⁵ Toda prav naštevanje grehov v ljudskih pesmih te skupine je tako spremenljivo, da od njega ne moremo pričakovati rezultatov, ki bi osvetljevali določeno obdobje.²⁶ Poseben razvoj je motiv o nasilni ugrabitvi doživel pri nastajanju pesmi o Lepi Vidi. Razvojne stopnje bi bile tele: stara pesem o kruti ugrabitvi se je spremenila pod vtisom arabsko-mavrskih vpadov (7.—10. stol.) in pridružil se je motiv nasilne ločitve od malega edinega sina. Pesem o nasilni ugrabitvi se je pri Grkih v 7. ali 8. stoletju spremenila v pesem o ugrabitvi po neverniku (nekrstjanu), najbolj popolno obliko pa je dosegla v 11. stoletju v Sloveniji v obliki pesmi o materi, ugrabljeni otroku in domu.²⁷

Naj dodam, da v ljudskih pesmih večkrat srečujemo misel, da se sme žena ponovno poročiti, ko mine sedem let od tega, ko je mož odšel ali izginil.²⁸ Skladnost s sedmimi leti pokore, ki jih za neke spolne grehe pozna

²² Ibid., 32—34.

²³ I. Grafenauer, *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*, Celje 1973, 29—32.

²⁴ I. Grafenauer, *Narodno pesništvo* (kot v op. 21), 39—41; *Isti*, *Kratka zgodovina* (kot v prejšnji op.), 60—65.

²⁵ I. Grafenauer, *Narodno pesništvo*, 36—39; *isti*, *Kratka zgodovina*, str. 41—45.

²⁶ S. Vilfan, *Pravni motivi v slovenskih narodnih pripovedkah in pripovednih pesmih*, *Etnolog* 16/1943, 21—23.

²⁷ I. Grafenauer, *Lepa Vida*, Ljubljana 1943; *isti*, *Kratka zgodovina*, 64—65.

²⁸ I. Grafenauer, *Lepa Vida* (kot v prej. op.), 124, 317. S. Vilfan, *Pravni motivi* (kot v op. 26), 18.

Zakon sodni ljudem²⁹ in podobnost z osmimi leti pokore po praksi oglejske cerkve³⁰ je lahko slučajna — ali pa tudi ne.

Ker uvodoma navedene Novakove¹³ in Orlove¹⁴ ocene postavljajo nastanek nekih običajev v sicer malo določeno pradavnino, Grafenauerjevi razvojni lestvici literarnih motivov v splošnem ne moremo postaviti ob stran podobne lestvice, povzete po etnografski literaturi, ki obravnava poročne običaje.

Zaenkrat se nam dozdeva, kakor da je vzrok temu razločku v stanju raziskav deloma objektivne narave, da namreč tiči vzrok v razločku med pričevalnostjo literarnih motivov na eni strani in poročnih običajev na drugi strani — vsaj kolikor gre za časovno in krajevno določljivost. Ali pa ni razloček še bolj v tem, da je pač Ivan Grafenauer nekoliko dlje prodrl v periodizacijska vprašanja kot raziskovalci poročnih običajev? Morda pa je bil le bolj pogumen ali bolj nagel v svojih sklepih? Pravni zgodovinar tu lahko kvečjemu postavlja vprašanja.

Ob isti priložnosti, ko sem prišel do spoznanja, da je zaenkrat bolje metodološko ločiti vire po njihovi časovni in krajevni pričevalnosti in da se pri periodizaciji običajev ne kaže prenašati, sta dva druga slovanska avtorja — Poljak Aleksander Gieysztor za zahodne Slované in Bolgar Ivan Duščev za pravoslavne Slované — postavila poročne običaje na precej osrednje mesto svojih izvajanj.³¹ Tudi v tej zvezi je najbrž upravičeno vprašanje, ali je gradivo pri drugih Slovanih toliko bolj določno ali toliko bolj obdelano, ali pa gre le za različne stopnje znanstvenega tveganja ali poguma? Mislim, da je bistvo nekje drugje in da zato razloček ni posebno velik. Kolikor gre za običaje, sporočene po zgodnjeresrednjeveških pisanih virih, je razloček med prijemom drugih avtorjev in mojim prijemom sploh samo v dispoziciji gradiva. Kolikor pa gre za uporabo primerjalne metode in retrogradno sklepanje, je razloček le v večji ali manjši krajevni in časovni določnosti doseženih rezultatov, pri čemer mora naša kritičnost pač naraščati tem bolj, kolikor bolj omejenega območja se lotevamo.

Tako tudi jaz načeloma nimam pomislekov proti temu, da izmed relativno novih poročnih običajev izberemo tiste, ki niso mogli nastati v krščanskem okolju, in iz njih sestavimo neko — čeprav precej približno — skupinsko podobo predkrščanskih običajev, le da bo ta podoba nujno nekoliko statična in predvsem posplošena. Vprašati se namreč vendarle moramo, ali ni tudi znotraj takih skupin običajev več razvojnih plasti, ali so bili vsi (dokaj številni) običaji ves čas povsod znani in ali se niso mogli običaji poganskega izvira seliti iz okolja v okolje še v novejših dobah. Dovolj je po-

²⁹ Več o tem v zgodovinskem delu mojega predavanja (gl. op. 20). Za prvo orientacijo: M. N. Tihomirov, L. V. Milov, *Zakon sudny ljudem* kratkoj redakciji, Moskva 1961; B. Grafenauer, *Slovansko-nemška borba za Srednje Podonavje*, Hauptmannov zbornik, SAZU, Ljubljana 1966, 70–71.⁹⁵

³⁰ Monumenta Germaniae historica, Epistolarum Tomus IV, Paulini aquileiensis Epistolae, Nr 16, 520–522; prim. F. Kos, *Gradivo za zgodovino Slovencev II*, Ljubljana 1906, st. 3.

³¹ A. Gieysztor, *Le tradizioni locali e le influenze ecclesiastiche nel matrimonio in Polonia nei secoli X–XIII* v zborniku kot pod op. 20, 321–346; I. Duščev, *Tradizioni etniche dei paesi slavi nel matrimonio nell'epoca altomedievale*, prav tam, Tomo secondo, 845–867.

misliti na riž v veži ljubljanskega Magistrata ob poročnih dnevih. Riž je spomin na kult rodovitnosti, toda njegova uporaba pri poročnih običajih v ljubljanskem okolju je zelo recentna in gotovo ne dokazuje prav ničesar o poročnih običajih izanskih kosezov v 10. stoletju. Na drugi strani je znano, da najbolj nesporno dokazani slovanski običaj v zvezi z zakonsko zvezo, pogreb vdove ob pravkar umrlem možu,³² v splošnem pri Slovanih ni zapustil spomina v ljudskem izročilu, ker je bil pač preveč nesprejemljiv za poznejšo miselnost. Toda celo pri tako dokumentiranem pojavu, kot je pravkar omenjeni običaj, posploševanje ne more iti v nedogled: če vemo zanj iz Panonije v 10. stoletju — ali ga lahko zatrjujemo za Karantanijo v 8. stoletju?

Kolikor torej ne gre za konkretno izkazane zgodnjerednjeveške običaje, temveč hočemo tudi retrogradno sklepati iz novejših običajev, bi pri sedanjem stanju raziskav z gotovostjo mogli trditi le tole: Pred uveljavitvijo konsenzualnega zakona (to je zakona, sklenjenega s soglasjem med ženinom in nevesto) je med Slovenci veljal pri sklepanju zakonske zveze pluralizem pravnih aktov, med katere je vsekakor štela konsumacija zakona.³³ Ko ta pluralizem spoznavamo v novejši dobi in v delno pokristjanjeni obliki, je že v Valvasorjevem času njegov sestav po pokrajinah (in gotovo še bolj po družbenih plasteh) dokaj različen.

Ali torej s pomočjo retrogradnega sklepanja iz poročnih običajev sploh ne moremo priti do uporabnih pravnozgodovinskih dognanj za zgodnji srednji vek? Tako na splošno izražena skepsa bi bila pretirana. Že po svoji obliki in vsebini se vsaj nekateri običaji morejo pojaviti le pod določenimi pogoji ali v določenih okoljih: izročitev novčiča ob poroki predpostavlja obstoj drobnih kovancev; soglasje ženina in neveste — čeprav samo formalno izraženo — je v dobi močne patriarhalne oblasti nepomembno in prihaja sprva še največkrat do veljave pri ugrabitvi z nevestinim pristankom; vloga alkoholnih pijač v poročnih običajih je precej splošna, toda izbira pijače (vino, pivo, žganje) je pač odvisna od agrarnih razmer v nekem okolišu itd.³⁴

Če opazujemo neki poročni običaj po funkciji, ki jo lahko ima v danem okolju, se njegova pričevalnost že lahko bistveno konkretizira. Eksogamija in endogamija sta na primer lahko v neposredni zvezi z različnimi oblikami in etapami v razvoju organizacijskih oblik družbe ali človeških bivališč. Možnosti za tako zvezo je z gledišča slovanske etnografije in z obsežnim informacijskim gradivom nakazal Gasparini v primerjalni obravnavi.³⁵ Ne da bi mu tukaj hotel slediti v raziskavi »zelo starih in splošno slovanskih« pojavov in ne da bi se spuščal v oceno rezultatov, mi omemba njegove razprave tu zadošča, kolikor ponazaruje možnosti za zvezo med kolonizacijsko zgodovino in oblikami naselij na eni strani ter zgodovino zakonske zveze na drugi. Eksogamija in endogamija izražata vsakokratna pojmovanja o temeljnih člo-

³² Tudi o tem več v zgodovinskem delu mojega predavanja (gl. op. 20). Za prvo orientacijo: Vizantijski izvori za istoriju naroda Jugoslavije I, Beograd 1955, 132, tekst in op. 8; B. Grafenauer, Slovensko-nemška borba (kot v op. 29), 64.

³³ Prim. op. 15.

³⁴ Zgledi so vzeti iz moje razprave, navedene v op. 18.

³⁵ E. Gasparini, I villaggi binari e le «Moieties» nelle tradizioni popolari slave, Volkskunde im Ostalpenraum, Graz 1961, 17–40. — Prim. Idem, Il matriarcato slavo, Firenze 1973.

veških skupnostih in o njihovi odprtosti. Prvotno sta bili brez dvoma vezani na rodovne ali sploh sorodstvene skupnosti, vendar sta morali v teku zgodnjerednjeveške naselitve Slovencev spremeniti svoj značaj, saj sta se morali prilagoditi oblikovanju novih, predvsem teritorialno opredeljenih skupnosti. Obseg eksogamne skupnosti npr. ni bil več odvisen samo od stopnje sorodstva ali od družinskega sestava (velika ali mala družina), temveč je prišel v odvisnost tudi od velikosti naselja. Endogamna skupina se je včasih ujemale z večjo vasjo ali morda s faro. V takem primeru je smiselno veljal rek, da ni treba hoditi skozi gozd po fratje, kar je pomenilo, da so dobre neveste blizu in ni treba iskati slabših v daljavi. Zaselki so bili nasprotno nujno eksogamični. Morda bi prav študij ljudskih običajev, povezan z zgodovino naselitve, utegnil prispevati k boljšemu poznavanju pravil o eksogamiji in endogamiji tudi za zgodnji srednji vek in s tem pomagal osvetliti eno izmed družbeno in pravno odločilnih plati zakonske zveze v zgodovini. Prav v tej smeri bi bilo treba opazovati tudi običaj šranganja, glede katerega sta za zdaj odprti dve možnosti razlage, od katerih ena poudarja obredno plat, druga pa vidi v šrangji ostanek kupa neveste.³⁶ Možno je oboje, toda bistvo je v odškodnini za prehod neke vrednote iz ene skupnosti v drugo. Način, kako izbirajo starešine, funkcije in pravice starešine in podobne organizacijske plati ženitovanja odpirajo nadaljnje široke možnosti za spoznavanje razmer v starejših obdobjih, zelo verjetno tudi v dobi kolonizacije po zemljiških gospodvih.

V tej zvezi bi najbrž interpretacija poročnih običajev bistveno dopolnila ali celo spremenila nekatere naše že ustaljene predstave na področju socialne zgodovine. Pri odvisnih ljudeh so zemljiški gospodje brez dvoma v splošnem imeli neke pravne možnosti, vplivati na izbiro ženina ali neveste. Res je, da na Kranjskem v 18. stoletju ta pravica ni bila več v rabi, toda v srednjem veku je bila pravica kot taka gotovo v veljavi. In vendar: skoraj ni novejših poročnih običajev, pri katerih snubljenje ne bi bilo ključno dejanje pri izbiri zakonca. Pri snubljenju se sicer niti v novem veku niso prav dosti ozirali na (tedaj že) pravno tako odločilno soglasje nupturientov, pač pa so praviloma odločali starši ali njihovi namestniki.³⁷ Toda niti pristane zemljiškega gospoda niti poznejši tako imenovani ženitni konsenz oblasti nista imela kakega posebnega mesta v običajih snubljenja, ki ga poznamo menda izključno le kot opravek med dvema rodbinama. Ali pa je verjetno, da bi bil pojem snubljenja v smislu pogajanj med dvema rodbinama nastal šele tedaj, ko je v pozni fevdalni dobi pojemal interes zemljiških gospodov za osebne zadeve njihovih podložnikov? Ali ne kažeta sam naziv in še bolj skoraj obredni potek snubljenja bolj na neko zelo staro kontinuiteto tega običaja, na neprekinjeno trajanje od dobe naselitve do najnovejših časov, kot pa na vmesno stoletno intervencijo zemljiških gospodov? Tako najbrž običaji snubljenja dokazujejo neko tisočletno protislovje med pravico zemljiškega gospoda in prakso podeželskega prebivalstva, v katerem je očitno praksa praviloma prevpila pravno normo. Saj je bilo tudi soglasje med že-

³⁶ Za kup neveste gl. M. Dolenc, Pravna zgodovina za slovensko ozemlje, Ljubljana 1935, 36, 147. Za obredno plat zlasti V. Novak (kot v op. 13) in B. Orel, Slovenski ljudski običaji, Narodopisje Slovencev I, Ljubljana 1944, 292. Na splošno tudi S. Vilfan, Očrt slovenskega pravnega narodopisja, ibid., 229.

³⁷ S. Vilfan (kot v op. 18), 162–164.

ninom in nevesto skozi stoletja le zunanja forma, ki naj bi ustregla zahtevi prava, v resnici pa so odločali predvsem družinski interesi.

Če je tako, potem je v takih primerih spoznanje, ki ga črpamo iz običajev, celo bolj realno, bliže resničnemu načinu življenja, kot še tako trdno izpričano pravno pravilo.

Ne bi torej hotel zastopati prepričanja, da bi retrogradno sklepanje iz običajev novejših dob samo po sebi omogočalo rekonstrukcijo ženitnega prava za določeno starejše obdobje (npr. zgodnji srednji vek) v konkretnem ožjem geografskem okolju. Pač pa mu priznavam pomen za začetovanje splošnih razvojnih linij in za popravke in dopolnitve včasih enostranske podobe, ki nam jo dajejo drugi viri.

Zusammenfassung

SIND HOCHZEITSBRÄUCHE QUELLEN DER RECHTSGESCHICHTE?

Das Werk von N. Kuret über die Feste bei den Slowenen im Laufe des Jahres bietet eine Reihe von historischen Interpretationen einzelner Bräuche. Wie aber steht es mit dem Aussagewert der Bräuche selbst, wie weit ist ein Brauch als historische Quelle verwertbar? Die vorliegenden Überlegungen über diese Frage sind ein wesentlich erweiterter Abschnitt aus einem Vortrag des Verfassers über die Ehe bei den Slowenen im frühen Mittelalter.²⁹

Es ist relativ leicht, aus der weiten Verbreitung einzelner Hochzeitsbräuche auf ihren sehr alten, gewissermaßen gemeinslawischen Ursprung zu schließen. Wesentlich schwieriger ist es jedoch festzustellen, wo ein bestimmter Brauch in frühen historischen Epochen tatsächlich und mit Sicherheit vorkam. Ivan Grafenauer hat mehrere literarische Motive mit ziemlicher Überzeugung einzelnen Epochen der slawischen bzw. slowenischen Vergangenheit zugeteilt, während die Brauchtumsforschung hinter dieser Gewißheit weit zurückbleibt. Der Rechtshistoriker fragt sich — warum?

Grundsätzlich ist mindestens die Zuordnung bestimmter Bräuche vorchristlichen Zeiten zulässig, doch nicht unbedingt und nur in groben Zügen. Immerhin gestattet die materielle Voraussetzung für einen einzelnen Brauch manchmal eine ungefähre zeitliche Einreihung, umso mehr, wenn ein Brauch an bestimmte Organisationsformen gebunden war (Exogamie bzw. Endogamie bei verwandtschaftlichen oder örtlichen Gruppen). In einzelnen Fällen dürften Hochzeitsbräuche sogar zu einer Korrektur von eingebürgerten, aufgrund von Rechtsquellen gebildeten Vorstellungen über soziale Verhältnisse führen. Die Brautwerbungsbräuche (snubljenje) sind teilweise gewiß vorfeudalen Ursprungs, sie hätten sich jedoch nicht über das Mittelalter erhalten können, wenn der Heiratszwang seitens der Grundherrschaften tatsächlich so konsequent praktiziert worden wäre, wie man es oft annehmen möchte. Es handelt sich wohl um einen tausendjährigen Gegensatz zwischen den Rechten des Grundherren und der Praxis der ländlichen Bevölkerung, in dem die Norm offenbar von der Praxis zurückgedrängt wurde. In solchen Fällen könnten die Bräuche sogar zu lebensnäheren Schlüssen verhelfen als bloße Normen.

TIERPARADIES UND TIERHIMMEL

Zur Erinnerung an Gigli

Robert Wildhaber

Basel

In den meisten Religionssystemen ist ein Jenseits für verstorbene Menschen vorgesehen. Dieses wird gewöhnlich stark nach menschlichen Gesichtspunkten ausgeschmückt. Wo der Versuch gemacht wird, diese Gesichtspunkte auszuschalten, verlieren die Jenseitsvisionen die erregende Bildhaftigkeit und werden eigenartig verschwommen und unscharf. Nirgends aber findet sich in diesen Jenseitsvorstellungen ein Platz für Tiere. Nur ganz vereinzelt — und oft in eher ironischem Sinn — finden sich kurze Angaben über ein Tierparadies und einen Tierhimmel. Fast alle meine Belege gehören dem deutschsprachigen Kulturkreis an. Der Motif-Index hat eine etwas vage Registrierung B 7 »Animals in the heavens«, wo in drei Unterabteilungen auf jüdische Quellen verwiesen wird: B 7. 1 »Animals rule celestial spheres«, B 7. 2 »Mythical animals surround God's throne« und B 7. 3 »Mythical bird running before the sun bears inscription of golden letters«. Diese Motive dürften kaum zu unserem Tierhimmel führen. Mehr würde vielleicht E 480.1 »Abode of animal souls« versprechen, aber auch dort steht als Hinweis die bloße Angabe »Jewish: Neuman«. Eine weitere Verbindung zwischen Tieren und dem Himmel ergibt sich bei B 212.0.1 »All kinds of animals understand the language of heaven«. Hier wird neben der Talmud-Midrassch-Literatur noch erwähnt, es gebe eine irische Mythe. Das alles ist vorläufig recht dürftig.

Wir müssen klar unterscheiden zwischen Tierparadies und Tierhimmel. Das Tierparadies ist eine Zufluchtsstätte oder ein Aufenthaltsort für lebende Tiere, die oft unter dem Schutz des »Herrn« oder der »Herrin der Tiere« stehen; im Tierhimmel sind gestorbene Tiere.

In der Sagenliteratur ist das Tierparadies¹ auch etwa unter dem Titel

¹ Siehe Mengis im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (HDA) s. v. Tierparadies 8, 926 f., und Winkler, ebenda 6, 1404—1406 (3. Das Tierparadies). Die Beispiele aus der Völkerkunde (Asien, Afrika, Amerika) sind in meinem Aufsatz nicht berücksichtigt.

»Das goldene Zeitalter« oder die »grüne Wiese«² bekannt; auf ihr weidet friedlich das Vieh. Die Brüder Grimm bringen in ihren Deutschen Sagen³ einen kurzen Sagenbericht vom Paradies der Tiere, für den sie als Quelle angeben: »Mündlich aus Oberwallis im Vispertal«. Danach soll oben auf dem Mattenberg »ein gewisser Bezirk liegen, worin die schönsten Gemsen und Steinböcke, außerdem aber noch andere wunderbare und seltsame Tiere wie im Paradies zusammen hausen und weiden. Nur alle zwanzig Jahre kann es einem Mensch gelingen, in diesen Ort zu kommen, und wieder unter zwanzig Gemsjägern nur einem einzigen. Sie dürfen aber kein Tier mit herunterbringen.« Die gleiche Sage findet sich auch bei Bechstein,⁴ Kohlrusch,⁵ Sepp⁶ und Alpenburg;⁷ letzterer kennt noch die Bezeichnung »Gamshimmel« für eine Örtlichkeit im abgelegenen Öhlgrubental im Tirol, wobei »Himmel« hier gleichbedeutend ist mit »Paradies der Tiere«. In einer anderen Fassung wird das Tierparadies in den Alpstein (Säntis, Altmann) im Kanton Appenzell verlegt,⁸ wo sich »ein einsamer, wilder Urwald befindet, den die alten, vom Wind umgestürzten und langsam vermodernden Tannen unzugänglich machen. Dort ist die Zufluchtsstätte der wilden Tiere, welche so vor der Ausrottung bewahrt bleiben. Nur wenigen Jägern ist es aber bis jetzt gelungen, den unheimlichen Wald aufzufinden, keinem aber, in ihn einzudringen, da er durch einen Bann geschützt ist, welchen niemand zu brechen vermag«.

Es gibt einen etwas verflachten Bericht von einem »goldenen Zeitalter der Kühe« in den Bergen der welschen Schweiz. Bridel⁹ erzählt ihn: »Comme tous les autres peuples, les montagnards des Alpes ont eu leur âge d'or, dès longtemps passé, mais encore regretté: le leur est parfaitement analogue au genre de leur contrée et de leurs occupations pastorales: Alors, disent-ils, les vaches étaient d'une grosseur monstrueuse . . .«. Kohlrusch¹⁰ hat diesen Text übernommen und ins Deutsche übersetzt.

Alle diese Texte von einem eigentlichen Tierparadies sind auf das schweizerische und österreichische Alpengebiet beschränkt. In Süddeutschland ist ein kurzer Bericht vom »Irdischen Paradies« bekannt:¹¹ Ein Mann

² Winkler (wie Anm. 1) 6, 1414.

³ Brüder Grimm, Deutsche Sagen. Reprint nach der 3. Auflage (München 1965) 288, Nr. 301.

⁴ Ludwig Bechstein, Deutsches Sagenbuch (Leipzig 1853) 13, Nr. 11; neue Ausgabe, hrsg. von K. M. Schiller (Meersburg u. Leipzig 1930) 29f., Nr. 20.

⁵ C. Kohlrusch, Schweizerisches Sagenbuch (Leipzig 1854) 414, Nr. 16.

⁶ Sepp, Altbayerischer Sagenschatz (München 1893) 622–624, Nr. 170.

⁷ Johann Nepomuk Ritter von Alpenburg, Mythen und Sagen Tirols (Zürich 1857; Reprint Niederwalluf 1971) 8.

⁸ H. Herzog, Schweizergesagen (Aarau 1871), Bd. 1, 20, Nr. 19. Herzog gibt als Quelle dieser »uralten Sage, welche schon in handschriftlichen Chroniken erwähnt wird«, an: Die Schweiz. Monatsschrift des literarischen Vereins in Bern. 1 (Schaffhausen 1858) 140.

⁹ Le Conservateur suisse, t. 4 (Lausanne 1814) 267 »Coup-d'oeil sur une contrée pastorale des Alpes«.

¹⁰ Kohlrusch (wie Anm. 5) 157f., Nr. 17.

¹¹ Anton Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben (Freiburg i. Br. 1861), 1. Bd., 183 f., Nr. 290. — »So prächtige Wiesen und Weiden wie da unten [in einer Höhle in Westfalen] gäbe es nirgends auf der Welt«: Adalbert Kuhn, Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen (Leipzig 1859), 1. Bd., 312 Nr. 352.

kommt in eine Höhle und gelangt beim Weitergehen in ein fremdes Land. »Dieses Land war sehr schön und auf den Wiesen weideten herrliche Viehherden«. Da erscheint ein Engel und führt den Mann wieder in seine Heimat zurück. Er »hatte sich ins irdische Paradies verlaufen«.

Ein hübsches mexikanisches Märchen kennt nicht nur das Tierparadies (»an enchanted place«) sondern sogar ein Tierspital, das sich darin befindet.¹² Ein Mann, der seinen Hund verloren hat, wird mit verbundenen Augen von einem anderen Mann geführt; »suddenly he came to a great field where there were deer of all colors: white, black, sorrel, pinto, and all colors. He looked to another side and saw cattle, horses, sheep, armadillos, and many other kinds of animals«. Mehrere Leute kommen mit Heu. »It's for the wounded animals... You hurt them and then we have to nurse them. Come look«... »It was a hospital, but an animal hospital under enchantment«.

In der Malerei ist das Tierparadies auf die liebenswürdigste Art mehrfach geschildert worden vom amerikanischen naiven Maler Edward Hicks (1780—1849)¹³ in seinem »Peaceable Kingdom«.

In den südtirolischen Schlern-Sagen ist von einem Sau-Paradies die Rede:¹⁴ es wird so genannt, sagt ein Knappe auf eine Frage seines Ritters, »weil die Wildsäue dort ihr Stelldichein hätten und sich im Moraste der großen, schwarzen Lake badeten und wälzten, die den halben Grund bedeckt«. Das »Sau-Paradies« ist sonst nirgends belegt; es handelt sich auch hier eindeutig um ein Tier-Paradies, um einen Ort, an dem sich Tiere wohl und geborgen fühlen.

Daneben gibt es einen »Himmel« für tote Tiere. Es ist aber sehr auffällig, daß die Verbindung mit dem Worte »-himmel« nur bei Hahn, Huhn, Gans und Roß/Pferd vorkommt. Andere Tierhimmel sind mir im deutschsprachigen Bereich höchstens im privaten Bereich bekannt (von meinen Katzen sind zwei im Katzenhimmel), nicht aber im volkstümlich-traditionellen. In den meisten Fällen ist der »Himmel« nicht im eigentlichen sondern im übertragenen, öfters ironischen oder spielerischen Sinne gebraucht.

Einen Hahn im Himmel kennt die semitische Mythologie.¹⁵ Danach sind im Himmel vier Engel; einer davon hat die Gestalt eines Hahnes »von ungeheurer Größe, sodaß seine Füße bis an den Abgrund der siebenten Erde reichten... Diesem Engel hat Gott die Gestalt eines Hahnes gegeben, weil man ohne ihn die Stunden des Gebets nicht wüßte, denn er lobpreist Gott in jeder dieser Stunden«. Oder in einem andern Text heißt es: »Im Paradiese ist ein Hahn; wenn dieser Gott lobpreist, so tun die irdischen Hähne dasselbe, und alsdann entfliehen die Dämonen«. — Bei den koptischen Christen wird von einem gebratenen Hahn erzählt: »Christus habe ihn lebendig gemacht, als Judas das Abendmahl verlassen, und dem Verräter nachgeschickt. Der Hahn habe dem Heiland den Verrat berichtet und sei für diesen Dienst

¹² Américo Paredes, Folktales of Mexico (Chicago 1970) 5—7, Nr. 2. (Serie: Folktales of the World).

¹³ Alice Ford, Edward Hicks, painter of the Peaceable Kingdom (Philadelphia 1952).

¹⁴ Martinus Meyer, Schlern-Sagen und Märchen (Innsbruck 1891) 125.

¹⁵ M. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde (Leiden 1893) 284.

ins Paradies versetzt«. ¹⁶ In diesen drei Fällen kann man aber kaum von gestorbenen Haustieren sprechen, handelt es sich doch eher um mythische oder legendenhafte Hähne. Auch die »Himmelshenne« in der Steiermark gehört nicht zu den Haustieren; sie soll — so sagt man es in manchen Gegenden den Kindern — die Ostereier legen. ¹⁷ — Nur in übertragener Bedeutung kennt man im Kanton Aargau den Hühnerhimmel (»Hüenerhimmel«); es gibt dort den Kindervers: »Freu di, mis Schätzli und freu di, mis Chind, du chunnst i de Himmel, wo d'Hüener drinn sind«. ¹⁸ Im gleichen Kanton sagt man zu einem langsamen Kind folgendes Sprüchlein: »Liebs Schätzeli, lieb Chind, gang du in selle Himmel, wo d'Hüehner-Sedel sind!« (Die Hühnerstange, Sedel, gehört zum obersten Decken- und Dachraum, welcher »Himmelzli« heiß). ¹⁹

Neben Hahn/Huhn sind es die Gänse, bei denen die Verbindung mit einem Himmel vorkommt. Zunächst sei hier eine Vorstellung angeführt, die mit dem Tierparadies und der Herrin der Tiere in Zusammenhang steht. Die Korjaken glauben, daß die Gänse für den Winter in ein anderes Weltall fliegen durch ein kleines Loch, das sich weit weg im Himmel befindet, oder durch eine schmale Spalte zwischen Felsen, durch die sie ganz lautlos hindurchfliegen müssen. In der anderen Welt haben die Gänse eine Große Mutter, auch Vogelmutter genannt. ²⁰ Daß sich eine Art Gänsehimmel jenseits des eigentlichen Himmels (als eine »Art Hinterhaus oder Hinterhof des Himmels«) befinde, zeigt sich auch in einer norddeutschen Glaubensvorstellung: »Wer immer betet, sich aber etwas darauf einbildet, der betet sich durch den Himmel und muß jenseits die Gänse hüten«. ²¹ Heino Pfannenschmid ²² meint dazu: »Dies Gänsehüten ist demnach als eine sanfte Strafe vorgestellt... So müssen also auch die Tierseelen ihren Himmel haben und ihre Hirten«. — In Schlesien kannte man die Redensart: »Du kommst gleich in den Gänsehimmel«. ²³ Winkler ²⁴ deutet diese Vorstellung so: »Möglich, daß hier an einen Aufenthaltsort der wilden Gänse gedacht ist, die der Volksglaube sehr alt werden oder gar nicht sterben läßt. Wahrscheinlicher,

¹⁶ Paul Lehmann, Judas Ischarioth in der lateinischen Legendenüberlieferung des Mittelalters, in: *Studi medievali* N. S. 2 (1929) 346.

¹⁷ Matthias Maierbrugger, Osterhase und Himmelshenne, in: *Heimat und Volk* (Graz) 7 (1950), Nr. 4, 1–2. Den Text habe ich der liebenswürdigen Hilfe von Frau Dr. Elfriede Grabner, Graz, zu verdanken.

¹⁸ Schweiz. Idiotikon 2, 1293.

¹⁹ Ernst Ludwig Rochholz, Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel aus der Schweiz (Leipzig 1857) 326, Nr. 845. Die gleichen beiden Sprüche auch bei Gertrud Züricher, *Kinderlieder der deutschen Schweiz* (Basel 1926) 326, Nr. 4908 u. 4909. Der erste Vers auch bei J. Hunziker, *Aargauer Wörterbuch* (Aarau 1877) 325 s. v. himel.

²⁰ Y. H. Toivonen, Pygmäen und zugvögel. Alte kosmologische vorstellungen, in: *Finnisch-ugrische Forschungen* 24 (1937) 110.

²¹ Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4. Auflage, 3, 472, Nr. 997. Karl Bartsch, *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg* (Wien 1880), 2. Bd., 314, Nr. 1534. Grimm, *Deutsches Wörterbuch* IV, 1, 1271f. HDA 3, 295.

²² Heino Pfannenschmid, *Germanische Erntefeste im heidnischen und christlichen Cultus* (Hannover 1878) 236.

²³ Paul Drechsler, *Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien* (Leipzig 1906), 2. Bd., 93, Nr. 460.

²⁴ HDA 4, 14 (Winkler, s. v. Himmel).

daß der Ausdruck mit der grünen Wiese zusammenzubringen ist, auf die die Verstorbenen gelangen«. Schmeller in seinem Bayerischen Wörterbuch²⁵ glaubt, man verwende die Redensart ironisch (worin die Ironie bestehe, erklärt er allerdings nicht), und er gibt auch eine eigenartige Erklärung für sie: sie sei zu verstehen (wie auch der Ausdruck »Gänsglauben«) »in Bezug auf den Böhmen Johannes Huss, dessen Namen man ins Deutsche (Gans) übertrug. Schauet diesen garten, darein hat Wiggloff Gens gestiftet und ach so manig hercz vergifft mit seiner ketzerlichen geschriff«. Grimm²⁶ erwähnt als zwei regionale Bedeutungen der Redensart vom Gänsehimmel: ohnmächtig sein, und: in Verzückung sein. Im Niederdeutschen sagt man von einem selig Betrunkenen: »Hei is im Gosehiemel«. Daneben finden sich noch zwei recht eigenartige religiöse Vorstellungen vom Gänsehimmel. Grimm²⁸ bringt »sprichwörtlich: der himmel ist den gänsen nicht erbaut, den gottlosen auch nicht«, und eine norditalienische Äußerung²⁹ erklärt: »Il Paradiso delle oche è quello in cui i Cristiani intolleranti mandano gli Ebrei e le bestie«.

Als letztes bleibt uns noch der Roßhimmel. Als Beleg für einen eigentlichen »Tierhimmel«, in dem gestorbene Pferde selig weiden, kann ich nur eine einzige Stelle anführen; sie findet sich bei Vergil.³⁰ Aeneas will Anchises in der Unterwelt noch einmal sehen; er wird von Apollos Prophetin dorthin geleitet; sie kommen zu der Seligen Wohnsitz, wo

. passimque soluti
per campum pascuntur equi. Quae gratia currum
armorumque fuit vivis, quae cura nitentis
pascere equos, eadem sequitur tellure repostos.

Im deutschen Sprachgebiet — die Belege stammen aus Bayern, Schwaben, Südtirol und der Schweiz — kommt der »Roßhimmel« in drei Bedeutungen vor.³¹ Da ist zunächst die scherzhafte, spöttische Redensart: »In Roßhimmel cho, in einen Himmel niedern Ranges, nicht in den rechten Him-

²⁵ Schmeller, Bayerisches Wörterbuch 1, 925. Ebenfalls Grimm, Dt. Wb. IV, 1, 1271.

²⁶ Grimm, wie Anm. 25.

²⁷ Hans-Friedrich Rosenfeld, Ausdrucksfähigkeit und Bildkraft der niederdeutschen Sprache, dargelegt an der Bezeichnung des Bezechten (Neumünster 1956) 21. Die Vermittlung des Textes verdanke ich der freundlichen Hilfe von Dr. Georg Schroubek, München.

²⁸ Grimm, Dt. Wb. IV, 2, 1338.

²⁹ Angela Nardo Cibebe, Zoologia popolare veneta (Palermo 1887) 104.

³⁰ Vergil, Sämtliche Werke. Übersetzung Johannes u. Maria Götte (München, Heimeran, 1972), VI, 652–655 (S. 239):

. frei durchs
Feld hin weiden Rosse ringsum: denn wer seinen Wagen,
wer seine Waffen im Leben geliebt, wer schimmernde Rosse
gern geweidet, dem folgt seine Liebe hinab in die Erde.

³¹ Nichts mit unserem Thema zu tun, trotzdem das Wort irrtümlich im Titel vorkommt, haben A. Treichel, Wo ist der Pferdehimmel?, in: Am Urquell 3 (1892) 320–324, und Walther Staffler, Roßhimmel, in: Der Schlern 37 (1963) 125–126.

mel, in die Hölle kommen«. ³² Diese Auffassung wird aus Einsiedeln bestätigt: »Wenn man Einem keine gute Ewigkeit zutraut, so heißt geschwind: Der kommt halt in Roßhimmel«. ³³ Auch in Schwaben verbindet man ähnliche Vorstellungen mit dem Roßhimmel: ³⁴ »Minderwertige kommen bloß in den Roßhimmel, z. B. Protenstanten. Wenn's gut geht, sitzt er im Roßhimmel«.

Nur in manchen Gegenden von Bayern soll der Roßhimmel eine Benennung von sehr guten Weideplätzen für Pferde sein, wo sich die Pferde wie im Himmel fühlen. ³⁵ Hier liegt also eine Art Tierparadies zugrunde.

Als dritte Bedeutung wird der Roßhimmel als Flurname gebraucht für Stellen, wo Pferde gestürzt und verunglückt sind, oder für Orte, wo man tote Pferde verscharrt. So heißt eine gefährliche tiefe Schlucht an der Straße bei Engelberg im Kanton Unterwalden; ³⁶ weitere Belege stammen aus Krauchthal im Kanton Bern (»ein Grundstück, wo die Pferde verscharrt wurden«), ³⁷ Schwaben (»mitunter Ortsname von Orten, wo öfters Pferde abgestürzt sind«) ³⁸ und Südtirol (eine Bergschlucht, in die tote Pferde geworfen wurden) ³⁹ und eine Stelle, aus der das »Frunkalb« kam, ein Ungetüm, das allgemeines Entsetzen verbreitete. ⁴⁰ In einer einzigen Angabe wird gesagt, daß der Roßhimmel früher als Spotname für Unterägeri im Kanton Zug gebraucht wurde, »weil allda zur Zeit sehr viele kranke und unbrauchbare Rosse geschlachtet und nach Gutfinden verwendet wurden«. ⁴¹

Wenn wir den gesamten Komplex in den mir zur Verfügung stehenden Belegen überblicken, so sehen wir, daß von einem Tierhimmel im eigentlichen Sinne nur in ganz vereinzelt Fällen gesprochen werden kann. Ebenso auffällig ist, daß die Verbindung mit dem Worte »-himmel« nur für eine kleine Zahl von Tieren gebildet wird und daß sie vor allem für die eigentlichen Haustiere Hund und Katze auf deutschsprachigem Gebiet in volkstümlicher Verwendung nicht vorkommt. Andererseits werden diese Tiere manchmal in eigenen Gräbern und in Tierfriedhöfen beerdigt. Über diese, hauptsächlich großstädtische Erscheinung ist mir keine Arbeit bekannt. ⁴²

³² Schweiz. Idiotikon 2, 1294.

³³ Jakob Ochsner, Volkstümliches aus Einsiedeln und Umgebung, in: Schweiz. Archiv für Volkskunde 8 (1904) 301.

³⁴ Fischer, Schwäbisches Wörterbuch 5, 421.

³⁵ Schmeller, Bayerisches Wörterbuch 1, 1111.

³⁶ Schweiz. Idiotikon 2, 1294. Alois Lütolf, Sagen, Bräuche, Legenden aus den fünf Orten Lucern, Uri, Schwiz, Unterwalden und Zug (Luzern 1862) 335, Anmerkung zu Nr. 280. Albert Fleiner, Engelberg. Streifzüge durch Gebirg und Tal (Zürich, c. J.) 16.

³⁷ Max Schweingruber, Siedelungs- und Flurnamen der Gemeinde Krauchthal (Langnau 1949) 16.

³⁸ Fischer, (wie Anm. 34).

³⁹ Luis Oberrauch, Roßhimmel, in: Der Schlern 22 (1948) 67.

⁴⁰ Hans Fink, Eisacktaler Sagen, Bräuche und Ausdrücke (Innsbruck 1957) 171.

⁴¹ Ochsner (wie Anm. 33).

⁴² Das Wörterbuch der deutschen Volkskunde (3. Auflage Stuttgart 1974) hat 804 einen Hinweis auf Tierfriedhöfe in Großstädten.

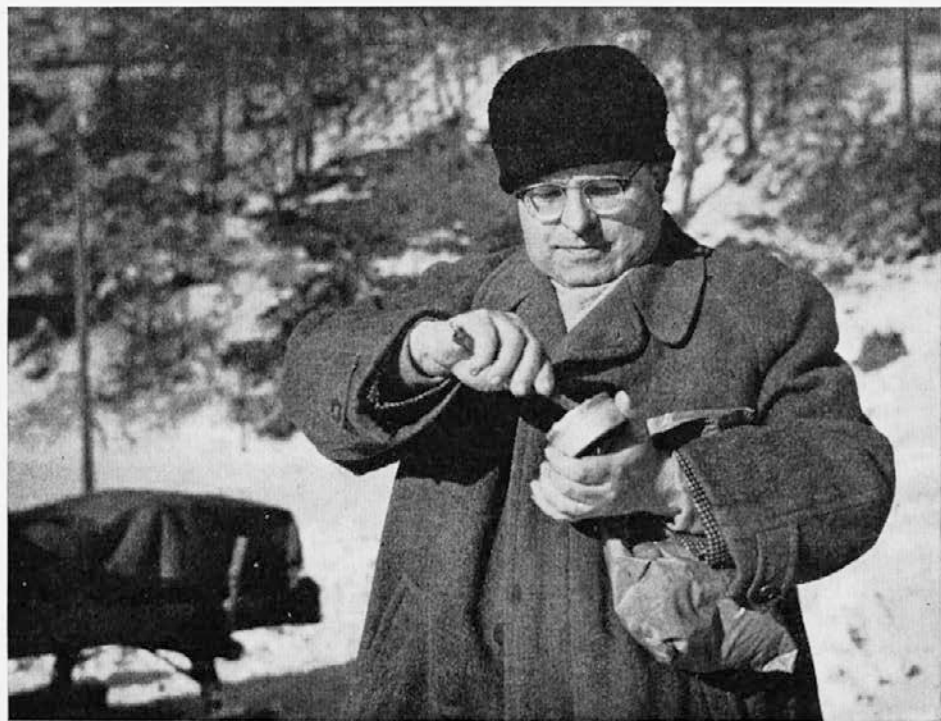
Eine südfranzösische Sage⁴³ weiß, daß es den Menschen, die ihre Tiere schlecht behandelt haben, nicht gut ergeht und daß sie sich verantworten müssen, denn einmal in jedem Jahrhundert, am Fest des hl. Franziskus von Assisi, kommen die Tiere zusammen und halten Gericht über die Menschen.

⁴³ Felix Karlinger und Inge Uebleis, Südfranzösische Sagen (Berlin 1974) 13. — Der Vollständigkeit halber sei noch verwiesen auf Tom Peete Cross, Motif-Index of Early Irish Literature (Bloomington 1952) B 212.0.1 Animals understand the language of Heaven.

Povzetek

ZIVALSKI RAJ IN ŽIVALSKA NEBESA

Podatke o živalskem raju in živalskih nebesih najdemo samo poredkoma. Skoraj vsa pričevanja, zbrana v tem članku, pripadajo nemško govorečemu kulturnemu krogu. Živalski raj je pribežališče ali bivališče živih živali, ki so pogosto v varstvu »gospodarja« ali »gospodarice živali«; v živalskih nebesih pa so mrtve živali. Povedke o živalskem raju srečujemo predvsem v švicarskem in avstrijskem alpskem svetu. Živalska nebesa se začuda pojavljajo samo v zvezi s petelinom, kokošjo, gosjo in konjem; največkrat se beseda rabi v prenesenem pomenu, posebej ironično ali šaljivo. Za živalska nebesa v pravem pomenu lahko pisec navede eno samo mesto iz Vergila. Zakaj so »nebesa« namenjena prav tem domačim živalim in ne tudi drugim, kot sta npr. pes in mačka, mora ostati odprto vprašanje. Živalska pokopališča na evropskih in ameriških tleh pa bi zaslužila posebno obdelavo z narodopisnega stališča.



Dr. Niko Kuret nekje v Mežiški dolini na Koroškem, februarja 1958, na poti po sledovih »pastirske igre«

Leta 1958, ko gostinstvo pri nas še ni bilo posebno razvito, je moral narodopisec seči po okrepčilo kar v svoj krušnjak. Prevozno sredstvo: sani (na levi)

Foto: Božo Štajer

NOV SLOVENSKI ROKOPIS O AHASVERU

Pavle Zablatnik
Celovec

Orientalna legenda o večnem Judu Ahasveru, ki mora bloditi po svetu do sodnega dne, ker je odgnal Kristusa, ki se je hotel med potjo na Golgoto spočiti pred njegovo hišo, je prišla na zahod v 16. stoletju. Snovi se je kaj kmalu polastila ljudska pripovedka. Na Koroškem je zgodba v različicah znana prav tako Nemcem¹ kakor Slovencem.² Poljudna množična književnost je to pripoved še posebej širila s posebno ljudsko knjižico, ki je našla pot tudi v naše kraje, kajpak v nemškem jeziku, a je doživela tudi slovenski prevod.³ Slovencem je zgodbo prvi prevedel iz nemščine koroški kmečki bukovnik Andrej Schuster Drabosnjak (1768—1825) z Drabosinj nad Vrbskim jezerom.⁴ Njegov prevod se je ohranil v Puhwalderjevem prepisu z naslovom: »PREROKOVANJE OD TEGA EBEKSHVSTARJA, kateri je she od tista zhasa ukateram je Kristus te Krish na to goro Kalfarijo nosou kateri se she dendonashnje per shiulnji snaida kateri je biv an hudoben Jud inoi she dendonasnji po Suite bandra iz jemenam AHAZ FERUS, kateri je per Kristusavam terpljeni prizhiozh biv. Na Slovensko Spraho prestavljano od Andreasa Shuestarja tu je ena Paura v Korotano inoi Thomasa Puhwalderja Kateri je shribov v tam lete 1850.«⁵

Kakor kaže naslov, je *PREROKOVANJE OD TEGA EBEKSHVSTARJA* deloma tudi Puhwalderjevo delo. Zdi se, da je bil Puhwalder sam tudi bukovnik Drabosnjakovega kova. Prvi del »prerokovanja o večnem čevljarju« očitno sloni na nemški ljudski knjižici o Ahasveru, ki jo je spisal Chrisos-

¹ G. Graber: *Sagen aus Kärnten*, Leipzig 1914,¹ Graz 1935,⁵ 357 s. Idem: *Sagen und Märchen aus Kärnten*, Graz 1935, 344.

² F. Kotnik: *Storije I. Koroške narodne pripovedke in pravljice*. Prevalje 1924,¹ Celovec 1957,² štev. 80. — Gaspari, Košir: *Gor čez izaro*. Zbirka koroških pravljic, Ljubljana 1923, str. 37.

³ Ahasver, vezni popotnik. Pravljiza. Poleg nemščkiga. V Ljubljani Saloshil Janes Giontini 1850,¹ 1861² (Natisnil Max Schäber v Postojni).

⁴ F. Kotnik: *Naši bukovniki, ljudski pesniki in pevci*. NS II, Ljubljana 1952, str. 93.

⁵ F. Kotnik: *Drabosnjakov Ahasver*, DS 1922, 391—405.

tomus Dudulaeus Westphalus leta 1602, drugi in tretji del pa sta, kakor priča vsebina, mnogo mlajša. Predloga za tretji del je mogla biti tiskana šele po letu 1774, ker je govor o tem, da je Ahasver še leta 1774 hodil po svetu. Nemška ljudska knjižica iz leta 1602 še nima drugega in tretjega dela. Mogoče je Drabosnjak poznal in prevedel sploh samo prvi del, se pravi, starejšo izdajo knjižice o Ahasveru iz leta 1602, Puhwalder pa je 25 let po Drabosnjakovi smrti iz kake mlajše predloge utegnil prevesti tudi še drugi in tretji del zgodbe.

Leta 1959 mi je prišla v roke prav na Drabosnjakovem domu v Drabosinjah nova različica zgodbe o večnem popotniku Ahasveru, ki je po vsebini popolnoma različna od Drabosnjakovega in Puhwalderjevega *PREROKOVANJA OD TEGA EBEKSHVSTARJA*. Gospa Marija Florjanc, soproga Jakoba Florjanca, p. d. Zvrhnjega Drabosnjaka, mi je tedaj izročila zanimiv zvezek z mehkim ovojem iz orumenelga debelega papirja, sešit z debelo domačo (»pavrško«) nitjo iz raznovrstnih rokopisov in tiskov enake velikosti (18 × 12 cm). Na drugem mestu, od strani 22 do 57, je vrinjen rokopis z nemškim naslovom: »Ahasverus der ebige Wanderer — Alteste Sage«. Nslov stoji sam zase na strani 22 v nemškem kurentnem črkopisu. Z isto pisavo in istim črnilom se je na strani 21 podpisal pisec z imenom Thomas Wenzl. Na strani 23 se začinja pripoved o Ahasveru v slovenskem jeziku — prav nenavadno — s kurentnim črkopisom. Šele od sedme vrste naprej se rokopis nadaljuje vendarle v latinici, kakor da se je pisec šele naknadno spomnil ali pa da ga je kdo opomnil, da je za slovensko besedilo kajpak bolj prikladna latinica. Pravopis je dokaj nedosleden. Pisec niha med bohoričico in nemškim črkopisom. V jezikovnem izrazu očitno prenika koroška slovenska govornica zgornjega Roža s posebnim narečjem, ki ga slišiš ob Baškem jezeru in proti severu tja do Strmca, Kostanj in Domačal. Jezik Wenzla izdaja, da je bil ožji Drabosnjakov rojak. Ker še piše v bohoričici, njegov rokopis najbrž ni dosti mlajši od Puhwalderjevega. Žal rokopis ni datiran. Zgodba o Ahasveru, ki je bila v nemški predlogi označena kot »najstarejša pripovedka«, je morala Wenzla še posebno mikati. Iz nemškega napisa bi lahko sklepali, da je zgodbo prvotno morda sploh samo hotel prepisati zase v nemščini in da se je šele naknadno odločil za prevod v slovenščino — bodisi iz lastnega nagiba ali pa na pobudo drugih.

Vsebino Wenzlovega rokopisa podajam neokrnjeno — deloma v izvornem besedilu, deloma v prenosu v sodobni jezik. Uvod prikazuje Wenzlov pravopis. Zgodba o večnem popotniku Ahasveru se pričinja takole:

»To praulenje boui⁷ da Jesus te poterpeshliui Krish nosetsh te kir je sa Sueltschenje⁸ zeliga Suita al Tshuovistva⁹ terpou inu na Krishu umeru na shlidnomu vridkomu potu¹⁰ inu per tei hischi achasverusa potzhiti otzhe,¹¹ vlander tisti hitro iz svoiga previalischzha¹² pride, inu tomu terpetzhomu tu

⁶ Ahasver večni popotnik — Najstarejša pripovedka.

⁷ boui = pove. Pisec uporablja b namesto p pod vplivom južnonemške izgovarjave (Boden izg. Poden, Bild izg. Pild ipd.).

⁸ Sueltschenje = zveličanje.

⁹ Tshuovistva = človeštva.

¹⁰ na shlidnomu vridkomu potu = na poslednji bridki poti.

¹¹ otzhe = hoče.

¹² previalischzha = prebivališča.

kratku pozhijunje prepovi,¹³ noi tudei sa einiga prosnik' sasramualja inu sapelauza ta Ludstva preklinja, vnder naguo od sveiga snotranje stime¹⁴ udarjen, inu od tistiga zhasa on nema pozhitka al pokoja, stanuitno od eniga kraja do druiga gnan. To povedeinje pa jomu ne pusti umriti, temuzh od tistiga zhasa od eniga kraja do druiga je vližhan¹⁵ inu se sguhle...¹⁶

Kristus opeša na križevem potu, ker ni smel počiti. Judje prisilijo Simona iz Cirene, da mu pomaga nesti križ »na mertvaščah guau mesto«,¹⁷ na Golgotu. Ahasvera pa žene nevidna sila od doma. »Z nemirno vestjo« se uvrsti v žalostni spredov in sledi Kristusu na križevem potu, a si ne upa »blizu tiga možnu rezžaleniga priti«. »Achasverus vidi kaku je na hribri Golgata te gospud na križ perbit, on vidi kaku ta brumna žauostna mati zravn družah brumnah žien in možou po tomu umerjočomu žalujejo, jokajo...« Ahasver se ne premakne z mesta do devete ure. Tedaj Kristus nagne glavo in umrje. Sonce in luna otemnita, zemlja se trese, čuje se grozovito bobnenje in grmenje, mrtvi vstajajo iz grobov, zagrinjalo v templju se pretrga. Ahasver se umakne z Golgote. »Nja¹⁸ obraz obledi inu en strahviten strah prebode vse njegove ude inu kaker od divjah pošastou inu nemirnah duhou preganjan teče Achasverus od Golgate preč inu ni biu več vidan.«

»Je bu¹⁹ ta petneiste leito tiga zveličeinja«, tedaj je prišel eden izmed Gospodovih učencev mimo neke votline v Libanonskem gorovju. Srečal je tam čudnega človeka divje zunanosti. Dolgi lasje so se mu spuščali po obrazu dol do prsi, njegova obleka je bila vsa raztrgana, ni pa imel ne obuvale na nogah ne pokrivala na glavi. Vendar je bil videti še mlad in krepak. »Te joger«²⁰ ga prijazno nagovori in pozdravi. Ta čudak pa ne odzdravi, temveč se obrne vstran in »se začne hudobno smejati«.

»Te nesrečni je biu Achasverus te nepokoini vandrauc«.²¹ Odkar je bil zapustil Jeruzalem, se je naselil v gorovju Libanon. Tu se potika po votlinah. Rad bi umrl, pa ne more. Ne pije in ne je, pa vendar ne umre. Ves obupan se z glavo zaletava ob skalovje, pa se ne ubije. Plaho beži pred ljudmi kakor plašna zver pred preganjalcem. Vidi pa, da se ga tudi ljudje izogibajo kakor kužnega bolnika. Tako stoji čisto osamljen »v tam božjam svite«²² v bridki zavesti, da je »od Boga zaveržen«.

Z Libanona se Ahasver poda v Rim. Tam se neopažen pomeša med gladiatorje, ki se na cesarjevo povelje bijejo med seboj v krvavi borbi. Čeprav šibkejši od drugih in popolnoma neuk v bojevanju, premaga vse borce, noben udarec in noben sunek ga ne zadene. Častijo in slavijo ga kot zmagovalca, cesar ga bogato obdari. »Al vnder te nepremagani štritouc«²³ pogleda vse tu

¹³ prepovi = prepove.

¹⁴ stima nemško Stimme = glas.

¹⁵ vližhan = vlečen.

¹⁶ se sguhle = se zgublja.

¹⁷ mertvaščah guau mesto = mrtvaških glav mesto = Golgota.

¹⁸ nja = njega; nja obraz = njegov obraz.

¹⁹ bu = biló.

²⁰ joger iz nemške besede Jünger = učenec.

²¹ vandrauc nem. Wanderer = popotnik.

²² v tam božjam svite = v tem božjem svetu.

²³ štritouc nem. Streiter = borec.

šenkuanje²⁴ z enim serditim smieham inu verže delč od sebe, zakaj on se je le med te štritouce postavou, de bi on od njih umorjen gratou.« Zmaga ga ne veseli. V treh dneh zapusti Rim in prepotuje vso laško dežel, vidi veliko mest in dežel, a nikjer mu ni všeč, nikjer zanj ni miru in veselja, kajti spomin na prekletstvo mu greni življenje.

Nekega dne izvé, da je njegovo rojstno mesto Jeruzalem v hudi stiski, ker ga oblegajo Rimljani. Takoj jo ubere tja, da bi v hrabrem boju za rodni dom s častjo umrl »v tam svetam meste«, ki se je nad njim nekoč razjokal Gospod — prerokujoč mu grozovito razdejanje. »Tu mesto je bu zaverženu od Gospoda od časa, u kateram so kri tiga pravičnega prelili. Ti hajdi so Jeruzalem obdali. Skorei dvi leiti oni stiskajo te notri zaklenjene spou,²⁵ več in več, reztergajo te terde zide inu pomorijo tu ludstvo, tu zvolano . . .²⁶ V mestu vlada grozovita lakota, vsevprek se razlega vik in krik, jok in stok. Ahasver gleda to gorje, »al njegovo srcí²⁷ se ne pergene. Taužent na njegovi levici jih pade, al on hodi kaker ta mertvašči angel brez vsa²⁸ zaderžka črez te truple teh ubitah.« V boju namenoma išče smrt, a je ne najde. »Ahasverus ne more umriti. Velko barti je tou²⁹ svoi žouleinje u nevarnost postauti, al on vnder smerti ni našou.«

Ko so Rimljani zavzeli in porušili Jeruzalem, so ujeli Ahasvera in ga gnali v Rim. Tam je prišel s tistimi, »kateram je te premagauc tu žoulinje šenkou«, v sužnost. Več let je preživel v Rimu kot suženj in prestal najhujše muke. »On se ne boji drugjiga kaker živeti, si ne unša³⁰ drugjiga kaker smert, katera njega ne vzeme.«

Za časa Ahasverove sužnosti v Rimu se je pričelo hudo preganjanje kristjanov. Sodnik in rablji so si izmislili najgrozovitejše muke za kristjane, ki se ne bi dali odvrniti »od Boga inu te prave vere« in ne bi hoteli moliti poganske malike. Ahasver »s hudobnim veselam« zasleduje grozovito mučenje kristjanov, kajti tudi on sovraži »jogre tistega, kateriga je on razdražou . . .« Takoj stopi v službo rabljev, »velko nadoužnah kristijanou umerje za božji ofer pod njega roko, al Ahasverus se ne more njegove jeze veseliti, on ne ugasi ognja kateri unja znoternjam³¹ gori, inu on vidi tud kaku vesiuo ti premagauci Suita use martre premagajo inu pouhni³² hvale inu upenja u Boga umerjo.«

Nekega dne so mučili častitljivega starčka, krščanskega duhovnika. Ta pa je ob vseh strašnih mukah veselo hvalil Boga. Ko so ga usmrtili, so mnogi izmed gledalcev vstali in glasno priznali, da »so tudei kristiani inu unšajo³³

²⁴ šenkuanje nem. Beschenkung = obdaritev.

²⁵ spou = neprestano, vedno. Glej M. Pleteršnik, Slovensko-nemški slovar II, s. v. spólu.

²⁶ zvolano = izvoljeno.

²⁷ srcí = srce. Značilna oblika za narečje ob Baškem jezeru oziroma na Kostanjah in v okolici.

²⁸ vsa = vsega.

²⁹ tou = hotel.

³⁰ unša nem. wünscht = želi.

³¹ unja znoternjam = v njegovi notranjosti.

³² pouhni = polni.

³³ unšajo = želiyo. Gl. op. 30.

z veselam za Gospuda njih moistra umriti«. Nato tudi nje doleti usoda mučeništva.

»Te kervale priče³⁴ ležo okrog na meste, trupuo na truplu enu veliku svetu sijanje³⁵ tedei je biu Ahasverus od gospodoviga duha popaden verže tu obišarško al ubijousko couje³⁶ od sebe inu stopi med kristijane, kateri že s smertjo rinjajo³⁷ s tim ven kliceinjam:³⁸ tude jes verujam na Jezusa. Tedei ga popadajo hudobni briči, inu ga vličajo k smerti, on vesilam upeinju da on bo smert preterpou katero on taku serčnu želuje inu on ne občuti težav. Tu spušeno železo katero so njomu v uste zalijali se njomu zdijo lepu cuiteče rože, s katerah ta unšana³⁹ smert se perbližaua bode. Martrauci ži trudni od velčiga martreinja, pustijo ga za mertviga na meste ležati, vnder Ahasverus ni umeru, on le drimle. Nuč pride čir⁴⁰ Ahasverus spi. To pridajo brumni kristijani na tiham truple teh svetah naprej spraut inu pokopati. En brumen inu usmileni mož vidi tudi Ahasvera ga spozne, inu hitro ga na svoje rame pouoži nasa⁴¹ ga od tod u ono podzemlensko jamo od Rima ukate-rei ti kristijani njih mertve so pokopuali inu taku per pokopališčah tistah njih božjo sužbo odpravlali.«

Vsi zbrani pobožni kristjani hvalijo Boga s svetimi pesmimi. Med molitvami in hvalnicami vernikov se zbudi Ahasver iz smrtne spanja, se skobaca pokonci in kliče s pretresljivim glasom: »O zveličeni so ti, kateri u gospodu umerjo, al menei preganja žouleinje inu bo menei k venčnomu pokončanju inu terpleinju!« Tedaj se zbrani kristjani hudo prestrašijo, toda pobožni duhovnik, ki je bil Ahasvera prinesel v katakombe, se približa obupanemu človeku in pravi: »Uzemi serčnust⁴² Ahasveri! Bug je tu usmileinje; verujaš na Kristusa?« Ahasver zakrije svoj obraz in pravi z globokim glasom: »Jas verujam inu se tresam!« Duhovnik pa ga potolaži in pravi: »Ahasverei al si ti en velik grih sturou na Gospudu, taku kne scagei na nja gnadi.⁴³ On je odpustou svojam souražnikam, kir je na Golgati umerjoč na križi visou, je še prosou za svoje martrouce: Gospud odpusti njim zakai oni ne vijo kai divajo.« Ahasver pa pravi: »Taku je on vsam odpustou ko menei kar.⁴⁴ Na menei samomu počive gospodova kletva inu njegova strafa,⁴⁵ zatu more⁴⁶ moi doug veči biti kaker usah drujah inu za me ni usmileinja ni smerti

³⁴ kervale priče = krvave priče = mučenci. Germanizem za nemški izraz Blutzeugen.

³⁵ sijanje = sejanje, setev.

³⁶ couje nem. Zeug, Werkzeug = orodje; obišarško al ubijousko couje = orodje za obešanje in ubijanje.

³⁷ rinjajo nem. sie ringen = se borijo.

³⁸ s tim ven kliceinjam = s tem vzklikom. Germanizem za nemški izraz Ausruf.

³⁹ unšana nem. erwünscht = zaželena.

⁴⁰ čir = kjer (rožansko in ziljsko narečje).

⁴¹ nasa = nese. Značilna oblika narečja okoli Kostanj, kjer je živel Andrej Schuster Drabosnjak in verjetno tudi Thomas Wenzl.

⁴² Uzemi serčnust = osrči se, opogumi se! Germanizem iz nemške fraze: Fasse Mut!

⁴³ kne scagei na nja gnadi = ne obupaj nad njegovo milostjo! Nemško: Verzage nicht an seiner Gnade!

⁴⁴ ko menei kar = samo meni ne.

⁴⁵ strafa (izg. štrafa) nem. Strafe = kazen.

⁴⁶ more = mora.

doklir on spet pride!« Pri teh besedah se Ahasver zravna, se zahvali duhovniku, zapusti katakombe in zbeži iz Rima.

Ahasver prepotuje azijske puščave in Afriko. Od neznosne sončne pripeke čestokrat omahne in od same žeje onemore. Ne senca, ne vrelec vode, ne hrana ne more poživiti nemirnega popotnika. A kljub temu Ahasver ne umre. Namenoma se poda med afrikanske divjake, plane v krvavi bojni me-tež rohnečih bojevnikov, ki prinašajo smrt, vendar njega ne zadene nobena sulica, njega ne rani noben meč.

Ahasver krene v kraje, kjer razsaja kuga, in se nastani tam, kjer ljudje najbolj mrjó. A tudi tu se mu smrt izogne. Ko se vozi po morju in se barka razbije v silnem viharju, ga razburkani valovi ne marajo pogoltniti, marveč »voda ga verže vn, inu smert ga noče meti.«

Že je preteklo skoraj štiristo let po Kristusovem rojstvu in znamenje križa je slavilo zmago v vseh tedaj znanih deželah. Tedaj se obrne večni popotnik Ahasver iz tujih krajev spet proti Jeruzalemu in proti Rimu. Povsod najde vse spremenjeno. Več rodov je prešlo, odkar je hodil zadnjič tod mimo. Mesta, ki so svoj čas slovela po svoji lepoti in mogočnosti, so pokončana, le tu pa tam je še videti v razvalinah skromne sledove nekdanje slave. Prebivalce prejšnjih časov je nasledovalo tuje ljudstvo, ki se je pri-selilo bogve odkod. Vse se je spremenilo, kraji in ljudje, le on — večni po-potnik — stoji tu nespremenjen, prav takšen, kakršen je bil pred stoletji; niti malo se ni postaral, v istih letih najboljše moške dobe je še vedno, »kaker tedei kir je se čriz njega ta strašna kletva zgodiu.« Kakor da se zanj čas ni premaknil! Namesto nekdanjih poganskih templjev vidi Ahasver vsepovsod veličastna krščanska svetišča, gre mimo grobov onih zvestih krist-janov, ki so nekoč prelili svojo kri za Kristusa in njegovo božje kraljestvo, »on vidi inu sliši, da jeme⁴⁷ tistiga kateriga je on od svoiga praga pobou,⁴⁸ od vsiga suita visoko češčan bode kaker zveličar tiga suita.« Tedaj se ga po-loti neskončna žalost in obup mu sili v srce ob misli na dolg, ki mu tare dušo, in ob dvomu, »al njomu čeikedei⁴⁹ odpuščen bode«.

Takole pravi sam pri sebi: »Jest očem te suit od moiga souražna trupua sprostiti. Bug mene pognadei,⁵⁰ ali se njomu jest u roče⁵¹ njegoviga usmi-leinja veržam.« Nato se splazi na »strahuitno goro Aetne«, ki »ven s svoiga šrokiga inu guobokiga gerua⁵² uogenj mečle.« V tem ognjeniku upa najti smrt. »Uzeme si serčnust inu zverne se u te ognjeni grob. Al ta ven mečioča gora ga ne more ohraniti, ga verže spet iz svoiga puamenitniga al ognjeniga urouca.«⁵³ Ahasver obleži nezavesten ob vznožju te gore — »na celam truplu pouhen ožganah malinkou.« Človek bi mislil, da se bori s smrtjo.

Ob znožju Etne, kjer je nezavesten obležal Ahasver, je bival »en brumen ansidlar«⁵⁴ v skromni koči. Njegovo življenje je bilo posvečeno molitvi in

⁴⁷ jeme = ime.

⁴⁸ pobou = pobil, odbil.

⁴⁹ čeikedei = kje kdaj, kjerkoli kdaj.

⁵⁰ Bug mene pognadei = Bog mi bodi milostljiv!

⁵¹ roče = roke.

⁵² gerua = grla.

⁵³ urouca = vrelca.

⁵⁴ ansidlar nem. Einsiedler = puščavnik.

dobrim delom. Marsikateremu nesrečnežu je že pomagal v hudi stiski. Ta najde Ahasvera, ga nese v svoje stanovanje, mu streže, ga »ozdravi z močnim zeliščam« in ga spravi spet k zavesti. Ko se Ahasver zbudi, žalostno toži: »Zakai ti moji trupuo nisi sterhlivosti čriz pustu inu tem divjam zverinam? Ah jes morem⁵⁵ živeti. K mojej štrafi morem živeti kne morem umriti. Elementi nimajo obuasti črez me, me varujajo kmojei nadlugi. To suadku žouleinje, katere vam ludem žegen se zdi biti je menei urouc⁵⁶ bridkiga terpeleinja.« Tako toži nesrečni popotnik. Pobožni puščavnik ga tolaži, češ da je božje usmiljenje večje kot njegov dolg pred Bogom. Spodbuja ga, naj potrpežljivo in vdano nosi težko butaro svojega življenja, dokler ne pride Gospod, da mu jo odvzame. Svetuje mu, naj se poda v gornji Egipt v puščavo Tebais, kjer bo našel veliko pobožnih mož, ki ga bodo prijazno sprejeli v svojo sredo. Končno ga še pouči o krščanski veri. Nekega dne puščavnik brez sledu izgine. Ahasver najde v njegovi koči na leseni mizi zapisane tele besede: »Velik je Achasvere tvoi doug vnder veči je božja gnada.« Ahasver vzame »svojo bandrousko palco« in se poda v puščavo Tebais, kjer je bilo tedaj »velko taužent Eremitou«. Totei⁵⁷ pride Achasverus, njegovo dijanje je bu pokoineiši to riuno⁵⁸ srcei meščeiši⁵⁹ gratauo . . .⁶⁰

Od tukaj dalje je besedilo deloma zabrisano s črnimi madeži, tako da je v osmih vrstah nekaj besed nečitljivih. Kljub temu se da razbrati vsebina teh vrst: Ahasver se naseli med puščavniki, živi tudi sam kot puščavnik ter razmišlja o svojem življenju in o pokori, ki mu je naložena. Od leta do leta mu bolj ugaja to samotarsko življenje.

»On suži z veselam tem bratram kateri šroko inu deleč v razertrešenah hutah⁶¹ stanujejo, posebno pa on lubi te stare očjake kateri stražo deržijo čez te mlade bratre. Počasno je biu od te nasprutne visokosti ozdravljen inu k spoznanju sam sebei inu k ponižnosti perpeilan, vnder še menka na živei veri Jezusa Kristusa vkateram samam te pravo zveličeinje, te pravi pokoi se najde. Achasverus živi dougo časa med brumnimi v gorah Tebais, on pokople eniga bratra za drugim inu stui⁶² sčasam sam tamo vtei velčei puščavi Egipta. On se živi od koreinja zelišč, stori čir le more dobro, lubi vse ludi inu taku pretečejo spet enktere stu leit se jomu zdi kader on nanje nazai poglede, njomu le ene leite⁶³ biti.«

Nenadoma prodre do puščave Tebais novica, »da je v delnjej Arabiji en nov prerok gor vstou«, ki hoče krščanstvo iztrebiti, ker ga obsoja kot malikovanje. Njegovo geslo se glasi: »Allach je Bog inu obeden⁶⁴ druji prerok kaker Machomet.«

⁵⁵ morem = moram.

⁵⁶ urouc = vrelec. Glej op. 53.

⁵⁷ totei = tja.

⁵⁸ riuno = revno .

⁵⁹ meščeiši = mehkejši (rožanska in ziljska palatalizacija).

⁶⁰ gratauo = je postalo. Iz nem. geraten.

⁶¹ huta nem. Hütte, stv. hutta = koča.

⁶² stui = stoji.

⁶³ ene leite namesto ene liete (rožansko ijekavsko) = nekaj let.

⁶⁴ obeden = nobeden, noben.

»Kader je Ahasverus vse to zvedou, tedei prime ga ta misou da Jezus je le en prerok biu inu nja⁶⁵ nauk se bode ukončou, kader en nov močnejši prerok pride. U tei namini inu upeinju da sčasam tu končanje kristianstva tudi čas njegoviga odrešinja od ta⁶⁶ njomu taku sovražniga bandreinja⁶⁷ prišou je, zapusti te nesrečni Ahasvere to puščavo Tebais tiga noviga preroka gor poiskati inu se njegovimu ludstvu perdružiti. Ti Haidi kateri od tiga noviga preroka machometanarji imenovani, so precei ži njih kamenitno Arabijo zapustili, gredo pod machometavim nepelivanjem⁶⁸ u nepreštiviočei⁶⁹ trume pruti Palestini inu Siriji«, da bi tam v duhu svojega preroka z ognjem in mečem širili njegove nauke.

Mohamedanci si izberejo za glavni cilj mesto Jeruzalem. Na poti proti temu mestu jih sreča popotnik Ahasver, pridruži se jim »inu gre žnjimi uje-ruzalem«, neprestano vzklikajoč: »Alla je bog inu obedniga družiga preroka kaker mahomet.«

»Kader hudobni haidi kristianske temple raubajo⁷⁰ inu na njih turne namesto svetiga znameinja Kristusa ta nesporedni⁷¹ Halbmond⁷² gor postauijo, tedei teče naguo Ahasverus v enam divjam veselu svoiga serca k svetumu Grobu čir ambart⁷³ te božji odrešenik je počivou, inu čestitljivo od smerti ustou, sebe en velik zaslužik⁷⁴ od tiga noviga preroka zadobiti al on iz⁷⁵ uastno roko tu svetu mestu konča.

Uzeme te zirani⁷⁶ te nevere eno gorečo bakuo teče utempel de bi ga zasmodou. Poglej kai za ena perkazen se postavi pred njegove oči, častitljivo kaker je od smerti ustou, se postavi sedei Gospud tam neumnam pogledam tiga nezviličenega Ahasvera. Groznu zapodi tiga verwežniga.⁷⁷ Dalč od sebe verže bakuo de ugasne. En močni mrzaz prestreli njegove ude, on pade dou na svoje koline⁷⁸ inu kliče trepioč moi Gospud inu moi bog. Taku ga najdajo zmeram u molitounam dianju na kolinah inu na tlih. Ti zvisti mi-nihi kateri so grob varvali, spoznajo iz njegove molitve inu tah zmiram račanah⁷⁹ besedi moi Gospud inu moi Bog, da te neznani na Kristusa veruje ta praviga Boga, taku stopijo knjomu inu ga kerstijo ujemenu očeta, sina inu svetiga duha inu ga vzemajo sabo u to goro Libano kamer so se pred jezo tih haidou zakrili.

⁶⁵ nja = njega; nja nauk – njegov nauk.

⁶⁶ ta = tega.

⁶⁷ bandreinje nem. Wandern = potovanje.

⁶⁸ nepelivanje = vodstvo.

⁶⁹ nepreštivioč = neprešteven, nešteti.

⁷⁰ raubajo = ropajo. Iz nem. rauben.

⁷¹ nesporedni = nedostojni. Glej M. Pleteršnik, Slovensko-nemški slovar, s. v. nesporeden.

⁷² Halbmond (nemško) = polmesec.

⁷³ ambart (an bart) iz nem. eine Fahrt = enkrat; nekoč.

⁷⁴ zaslužik = zaslužek, zasluga.

⁷⁵ iz uastno roko = z lastno roko.

⁷⁶ zirani = blaznež. Iz nem. irr = blazen.

⁷⁷ verwežni = predrznež. Iz nem. verwegen = drzen.

⁷⁸ koline = kolena (ikavsko; koline, ijekavsko: koljene).

⁷⁹ račanah = rečenih, izrečenih.

Od tiga lepiga časa kader Ahasverus tiga venčniga ostauka⁸⁰ vriden postane inu svoiga praviga ediniga Boga u svoimu sercu spozne, je bu tudei nja znoterno čisto premeinjano, skuz nja vero je njomu gnada došua njomu grihi odpuščani. Da glih⁸¹ strafa Ahasveru ni biua dou puščana, ma vnder od tiste ure počitik.

U brumnam oduočeijnju⁸² živi Ahasvere u luknjah Libane u gmaini⁸³ teh dobrih, doklir da je njim dovolano bu u deželo k tam svetam grobu tiga odrešenika, inu se tamo spet ustanvati. Ludstvo večernih dežel se zbere inu se postavijo zoper nevernike jih zapodijo inu tam spet Kristusou Križ gor postavjo. Ahasverus Kristianski voiskar eden od teh pruvih kateri so tu svetu mesto noter uzeli. Inu poprei je pomagou haidam tiste končati. Ahasverus se voiskuje več stu liet pruti machometanarjam. Kpošlidnjomu⁸⁴ od haidov spet premagani in skuz glichingo⁸⁵ sveti grob Kristianam ostane inu tistam tudei derlaubano⁸⁶ je to sveto dežeuo inu te grob objeskati, tam se poda Ahasverus tei brumne sužbi tiga gospuda inu je postou en tovarš tistah, kateri z neznaneh dežil k svetomu grobu pridajo.«

⁸⁰ ostavek = dediščina. Glej P l e t e r š n j k o v slovar s. v. ostavek.

⁸¹ da glih nem. obgleich = čeprav.

⁸² oduočeijnje = odmaknjenost.

⁸³ gmaina nem. Gemeinde = srenja.

⁸⁴ Kpošlidnjomu = naposled.

⁸⁵ glichinga = poravnava, pogodba.

⁸⁶ derlaubano nem. erlaubt = dovoljeno.

Zusammenfassung

EINE NEUE AHASVERHANDSCHRIFT

Die orientalische Legende vom ewigen Wanderer Ahasver, die seit dem 16. Jahrhundert auch ins Abendland eingesickert war, fand in der Folgezeit besonders in deutschen Landen als Volksbuch weiteste Verbreitung. Die erste slowenische Übersetzung des Volksbuches stammt aus der Feder des kärntnerslowenischen Volksdichters Andreas Schuster vulgo Drabosnjak (1768—1825). Sie hat sich in einer von Thomas Puhwaller verfaßten Handschrift aus dem Jahre 1850 erhalten.

Im Jahre 1959 kam dem Autor dieses Beitrages in Drabosnjaks Geburtshaus unweit von Velden am Wörthersee eine neue slowenische Handschrift in die Hand, die in Kurrentschrift die unübersetzte deutsche Überschrift »Ahasverus der ebige Wanderer — Alteste Sage« trägt, 35 Seiten (18 × 12 cm) umfaßt und eine neue Variante der Ahasverlegende enthält. Diese ist von der von Drabosnjak und Puhwaller überlieferten Fassung grundverschieden und hat folgenden Inhalt:

Ahasver verweigert dem kreuztragenden Gottessohn eine Rast vor seinem Hause. Zur Strafe muß er bis zum jüngsten Tag ohne Rast und Ruh die Welt durchwandern. Eine unsichtbare Macht zwingt ihn, Christus auf dem Kreuzweg zu folgen, dann verschlägt es ihn in unwirtliche Höhlen des Libanon. Er wünscht sich nichts sehnlicher als den Tod. Er ißt und trinkt nicht, rennt mit dem Kopf gegen Felsen an, bleibt aber am Leben. Vergebens sucht er den Tod im Kampf mit den Gladiatoren in Rom. Er findet ihn auch nicht bei der Belagerung Jerusalems durch die Römer, als er seine Vaterstadt verteidigt, er gerät vielmehr in Gefangenschaft. Beim Ausbruch der Christenverfolgung in Rom bekennt er sich zum Christentum, um als Märtyrer zu sterben, doch keine Marter vermag ihn zu töten. Er liefert sich den tödlichen Pfeilen der wilden Völker Afrikas aus, bleibt aber unversehrt. Auch die schwarze Pest verschmäht ihn und läßt ihn unberührt, die Wogen des Meeres verschlingen ihn nicht, sondern werfen ihn lebend ans Land.

Jahrhunderte vergehen, Ahasver befindet sich noch immer auf Wanderschaft. Alles hat sich verändert, nur er allein steht unverändert da. Er altert nicht und kann nicht sterben. Er stürzt sich in den feuerspeienden Krater des Ätna, wird aber unversehrt ausgespien. Ein Einsiedler weist ihm den Weg nach Ägypten in die Wüste Thebais, wo er sich unter den Eremiten niederläßt und jahrhundertlang verweilt. Der Fluch Christi lastet schwer auf ihm. Um sich seiner zu entledigen, sucht er Zuflucht beim Propheten Mohammed. Mit ihm kämpft er gegen Christus und seine Kirche. Bei einem Angriff auf Jerusalem versucht er, die Kirche am Heiligen Grab in Brand zu stecken. Da erscheint ihm Christus und hält ihn mit göttlicher Macht davon ab. Ahasver läßt sich taufen und findet im Glauben an Christus Ruhe und Frieden. Während der Kreuzzüge bewährt er sich als tapferer Krieger im Kampf gegen die Mohammedaner. Schließlich widmet er sich ganz dem Dienst des Herrn als Hüter des Heiligen Grabes, um frommen Pilgern dienstbar zu sein.

STIŠKI MIHAEL IN LAHOVČE

Marijan Zadnikar
Ljubljana

Ko je proti sredini 12. stoletja v tesnih stikih z burgundskimi izhodišči takrat še zelo mladega cistercijanskega reda nastajal stiški samostan, je bila njegova pozidava v gradbenem pogledu tako zahtevna naloga, da ji domači stavbeniki ne bi bili kos. Takrat je v dolenskem okolju v cerkvenem stavbarstvu še prevladovala lesena gradnja in so bile iz kamna zidane cerkve očitno močno osamljene. To dokazuje za primer ime »Bela cerkev«, ki se je že po svetli barvi kamna in ometa tako razlikovala od drugih lesenih, da je po tem celo kraj dobil današnje ime. Če so domači graditelji bili sposobni iz kamna pozidati tudi kakšno večjo cerkev, kakor denimo tisto v Šentvidu pri Stični, kjer je bil sedež obširne prafare in so sledovi zgodnje romanske arhitekture še danes vidni, pa je bila pozidava celega samostana z veliko redovno cerkvijo po strogih zahtevah reda za domače mojstre le prezahtevna naloga. Zato so prvi menihi, katerih naloga je bila izbira kraja za naselitev in pozidava samostana do tiste stopnje, da se je lahko v njem začelo redno samostansko življenje, pripeljali primernega stavbenika iz tujine. Ta naj bi bil prinesel s seboj vse potrebne načrte, ki so ustrezali redovnim zahtevam, navadam in prepovedim, ter pripeljal tudi nekaj izkušenih delavcev, vajenih obdelave kamna. Vso drugo težaško delovno silo pa je lahko mojster nabral v bližnji okolici. Po zgodovinskih virih sodeč so se dela v Stični začela že leta 1132 in je bil ožji samostan razen cerkve v treh letih že pripravljen za sprejem celotne samostanske družine, ki je takrat štela poleg opata še 12 patrov in ustrezno število bratov laikov. Cerkev kot najzahtevnejša stavba pa je prišla na vrsto šele potem, ko se je redovno življenje že začelo, saj je bila posvečena komaj dobrih dvajset let kasneje, 7. julija 1156.

Raziskovalce stiške stavbne zgodovine, ki se z njo ukvarjajo že vse od konca prejšnjega stoletja, je vedno zanimalo, odkod je ta imenitna arhitektura, ki se posebno še po zadnjih raziskavah¹ uvršča kar med evropske in-

¹ M. Zadnikar: Stična in zgodnja arhitektura cistercijanov, Lj. 1977.

kunabule cistercijskega stavbarstva, prišla in kdo jo je zasnoval. Poleg umetnostnozgodovinske primerjalne metode, ki jo ponuja študij drugih sodanih samostanov v Evropi, saj se uvršča Stična po svojem nastanku v prvo plodno obdobje razmaha reda proti sredini 12. stoletja, poznamo doslej en sam pisani vir, ki ga lahko pritegnemo v presojo, kadar o nastajanju Stične po stavbni plati govorimo. V neki rokopisni knjigi stiškega izvira, ki jo zdaj hrani dunajska Nacionalna biblioteka,² se je kot kasnejši vpis na praznih straneh ob koncu te knjige ohranil prepis neke listine iz 12. stoletja, ki ureja pravni in socialni položaj otrok stiškega stavbenika Mihaela. Drugi stiški opat Aldeprandus, ki je to listino izdal, pravi o njem, da je bil Mihael po rodu Latinec, po stroki pa stavbenik («homo nomine Mihael natione latinus arte vero cementarius») in da je v času njegovih prednikov, torej za prvega opata Vincenca ali morda kar skupaj z njim, prišel iz daljnih dežel («de longinquis provintiis adveniens») in da je že zelo dolgo bil s svojo umetnostjo v prid stiškem samostanu. Zato so se mu ti isti predniki oddolžili na posesti stiške cerkve na ta način, da so mu dali domačijo in zemljo («data domo et terra»). Ta Mihael, ki ni bil redovnik, je vzel za ženo neko žensko po imenu Matilda, ki je bila podložnica gospoda Alberta Višnjegorskega, advokata stiške cerkve, in jo je s svojim premoženjem odkupil od omenjenega Alberta za popolno svobodno. Ko pa je poteklo nekaj let — tako dalje pripoveduje listina — je taisti Mihael s svojimi sredstvi v drugo odkupil od omenjenega Alberta še svoje otroke, ki jih je bil po božji volji imel z isto ženo, in sicer s pogojem, da jih taisti Albert pri oltarju sv. Marije, torej pri glavnem oltarju v stiški cerkvi, z lastno roko obdari s tako svobodo, kolikor bi Mihael za vsakega od njih od njihove godnosti za službo naprej vsako leto plačeval stiški cerkvi na dan očiščenja svete Marije (to je na svečnico) vsoto treh denarjev. Za ta znesek pa je imenovani Albert kot advokat stiškega samostana tudi določil, naj se v potrdilo svobode Mihaelovih otrok za vse čase ne plačuje samo od njih samih, temveč tudi od vsega njihovega potomstva.

Iz te listine, ki je nastala med leti 1168 in 1184, izvemo torej, da je bil stavbenik Mihael dolgo časa v samostanski službi in da ga je zato samostan poplačal s tem, da mu je dal na svoji zemlji dom in posestvo, kjer bi bil s številno družino preskrbljen za stara leta. Glede na pripombo v listini, da je bil Mihael latinski človek in da je prišel k nam iz daljnih dežel, bi v zvezi s francoskim poreklom reda in prvega stiškega opata Vincenca, ki naj bi bil Mihaela pripeljal s seboj, pa tudi glede na značaj arhitekture, ki jo je ustvaril pri nas kot plemenito tujko, lahko upravičeno pomislili na to, da je bil Mihael Francoz, doma morda iz Burgundije, domovine cistercijskega reda, kjer je nastal leta 1115 na meji francoskega in nemškega naroda samostan Morimond, ki je bil določen za širjenje reda proti vzhodu in jugovzhodu in od koder naj bi bil sv. Bernard poslal v Stično prvega opata, z njim pa tudi cementariusa Mihaela. Njegovo delo naj bi trajalo v Stični nekako od leta 1132 do dokončanja in posvetitve cerkve leta 1156, torej dobrih dvajset let.

² Rokopis 688, f. 183.



Zgornja Draga — podružna cerkev sv. Martina po stari razglednici

Mihael je bil torej Latinec ali Roman, ne pa Nemec, kakor bi glede na takratni politični položaj naše domovine morda mislili. Tudi ni bil Italijan, saj jih sočasni viri navadno označujejo za Lombarde, na italijanske vzore pa tudi ne kaže arhitektura, ki jo je bil Mihael postavil v Stično in ki je še dovolj dobro ohranjena. Pod »Romani« in »Latini« je v tistem času tudi drugod, tako npr. na Ogrskem razumeti edinole Romane z evropskega Zahoda, torej Francoze.³ Za Francijo kot neposredno izhodišče za Stično in obenem kot Mihaelovo domovino pa govori tudi del starejšega redovnega zgodovinopisja, ki meni, da je prvi opat prišel v Stično »ex Galliis«, torej iz Francije.⁴

Romane in zlasti še Italijane, s katerimi so imeli več opravka, so naši ljudje že od nekdaj imenovali Vlahe ali Lahe. Besedo so si Slovani že v pradomovini sposodili od Germanov (walh, walah). Z njo so sprva označevali Rimljane in romanizirane prebivalce ob svojih zahodnih mejah, pa tudi pripadnike posebne narodnostne skupine, razlikujoče se od Slovencev. Na Vlahe ali Lahe med Slovenci opozarjajo zlasti krajevna imena, bodisi da se nanašajo na staro romansko prebivalstvo ali pa, »da so kraj tako imeno-

³ H. A m m a n n : Die französische Südostwanderung im Rahmen der mittelalterlichen französischen Wanderungen, Südost-Forschungen XIV, München 1955, 407–408, 415.

⁴ P. P u c e l j : Idiographia 1719, Abbatographia, Vincentius.

vali po nekem kasneje doseljenem Vlahu-Romanu⁵. Romane so od 12. stoletja dalje pretežno začeli imenovati Latine. Roman v 12. stol. na slovenskih tleh je v latinski pisanih virih Latinus. Stavbenik, ki je prišel v stiški samostan 'iz daljnih pokrajin', se okoli 1180 imenuje 'homo nomine Michael natione Latinus' (mož po imenu Mihael po narodnosti Latin).⁶ Krajevna imena, izvedena iz oznake Vlah ali Lah, se ne nanašajo vedno na staroselce, torej na romanske in romanizirane prebivalce naših krajev pred naselitvijo Slovencev, marveč celo zelo pogosto na kasnejše romanske (ali latinske) priseljence. Na mnoge kraje, ki se danes imenujejo Lahovče, Laška vas, Lahov graben, Lahovnik itd., na Koroškem pa Vašinje, Vualaha in podobna imena, ki kažejo na Vlahe in ohranjajo spomine na romanizirane prebivalce v teh krajih, je Milko Kos že opozoril. Verjetno pa ni poznal tistih ledinskih ali hišnih imen, ki so se morda kot spomin na francoskega graditelja stiškega samostana, na »Laha« Mihaela, v stiški okolici ohranila.

Nedaleč stran od glavne ceste in še bliže dolenski železnici stoji med Višnjo goro in Ivančno gorico cerkev sv. Martina v Zgornji Dragi. Kot romanska stavba s polkrožno apsidno, kateri so šele v baroku dodali lopo in zvonik, je v vrsti naših malih romanskih cerkvic tega tipa verjetno prav zaradi svojega položaja, ko je toliko popotnikom na očeh, med najbolj znanimi pri nas. Z dano tlorisno zasnovo, ki se dobro vključuje v svoj umetnostno-geografski prostor, ne bi vzbujala posebne pozornosti, če se ne bi s svojo arhitekturo vidno razlikovala od drugih ohranjenih primerkov te tipološke skupine. V razliko z njimi je namreč edina, ki je tudi v ladji obokana, in sicer s prečno oprogo na konzolah, ki opira dve poli nekakšnih križnih obokov, pri katerih pa se pozitivni grebeni proti vrhu izgubljajo v negativni žleb. Na zunanjsčini je njena polkrožna apsida okrašena z zobčastim podstrešnim vencem in je med vsemi edina, ki ima plitev, pristrešen podzidek. Po gradbeni plati je cerkev zidana deloma iz žaganega lehnjaka in deloma iz za silo obdelanih kamnov sivega apnenca z značilnimi črtastimi stiki — natanko tako, kakor stiška samostanska cerkev. Zgornja Draga je torej odličnejša od svojih romanskih vrstnic, kar navaja tudi zaradi bližine Stične na misel, da bi utegnili biti s samostansko arhitekturo in z romansko Stično celo v kakšni ožji zvezi.⁷ Ali je ni morda kmalu za njo pozidal celo stiški stavbenik Mihael, saj se njena arhitektura z vsemi omenjenimi posebnostmi dobro ujema z zrelo romaniko 12. stoletja, ko naj bi bila nekje v njegovi drugi polovici, morda okrog leta 1170, naša cerkev postavljena? Njen zavetnik sv. Martin iz francoskega Toursa, kateremu je posvečena, bi našo teorijo o francoskem poreklu gradbenika Mihaela in z njim obeh arhitektur, ki ju je pri nas ustvaril, lahko celo po svoje potrjeval. Pri tej cerkvi bi morali torej po našem sklepanju iskati prostor, ki ga je Miha-

⁵ M. Kos: Vlaha in vlaška imena med Slovenci, GMS XX, 1939, 226–235.

⁶ M. Kos: o. c., 228.

⁷ Pri študiju njene modularne kompozicije se je pokazalo, da je, kakor stiška bazilika, tudi Zgornja Draga zasnovana s staro francosko mersko enoto, z bor-dojkim vatlom (l'aune), kar izdaja skupnega graditelja. Prim. L. Muhič: Modularna kompozicija romanske cerkve v Zgornji Dragi, v delu T. Kurent: Kozmogrom romanske bazilike v Stični, Ljubljana 1977/78, Univerza v Lj., Fakulteta za arhitekturo, gradbeništvo in geodezijo, 2.

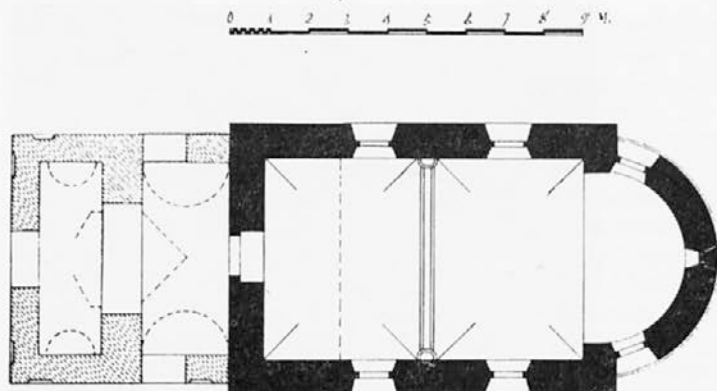


Zgornja Draga, podružna cerkev sv. Martina zunanjščina od jugovzhoda

elu v smislu poprej omenjene listine dal stiški samostan, da bi imel po dolgoletnem delu v samostanski službi dom za stara leta in za svojo številno družino. V smislu redovnih načel ni smelo biti v neposredni bližini samostana v tistem času še nobenih kmetij, posestev in človeških bivališč, ki bi motili njegovo samoto. Zgornja Draga z Martinovo cerkvijo pa je primerno oddaljena, saj je po bližnjici skozi gozd in čez hrib do kloštra kakšne tričetrt ure hoda.

Vse tako in podobno razmišljanje o Mihaelu in o njegovem deležu pri stavbnem nastajanju Stične in o okoliščinah za nastanek cerkve v Zgornji Dragi pa bi morda s svoje strani dobro potrjevala tudi tradicija, ki se je tod v hišnih in ledinskih imenih ohranila, na kar je prvi opozoril že p. Maurus G r e b e n c.⁸ Pri prvi hiši v vasi, ki stoji tik stare velike ceste (hiša št. 2), se namreč po domače reče »Lahovče«. Njen sedanji lastnik Franc Mehle ve povedati, da jo je že pred 800 leti postavil neki Lah, ki je zidal

⁸ Aus der Gründungsgeschichte von Sittich, Festschrift zum 800. Jahrgedächtnis des Todes Bernhards von Clairvaux, Wien - München, 1953, 164.



Zgornja Draga — cerkev sv. Martina, tloris

stiški samostan in je dobil ta svet potem za plačilo. K tej hiši je spadal tudi »lahovski málen« (Zgornja Draga št. 9), ki ga poganja Višenjski potok ali Višnjica in ga zdaj le občasno še poženejo. Še bliže cerkvi sv. Martina pa stoji domačija, pri kateri se zdaj reče pri »Skónčniku«, poprej pa se je tam reklo pri »Míhatovcu«. Tu vedo povedati, da je Míhatovc dobil ime po nekem Mihaelu, ki so ga stiški menihi pripeljali s seboj iz Francije, da jim je pozidal samostan. Tudi 90-letna Jožefa Brozovič (Zgornja Draga št. 18) še vsa sveža pripoveduje, da je zadnji Míhatovc pri tisti hiši povsem obubožal, ker je bil slab gospodar in je vse življenje študiral, kako bi napravil »večno kolo«. Prišel je tako daleč, da je bil nazadnje »na občini«, kar pomeni, da so ga večji kmetje imeli na oskrbi po tri dni, mali pa po en dan. Pri devetdesetih letih je leta 1932 v svojem hlevu umrl. Po tej domačiji se tudi imenuje onkraj ceste ležeči »Míhatovčev hrib«, ki je zdaj Skónčnikov.

Seveda nobena od obstoječih hiš, niti Lahovče, ki je ponosna nadstropna stavba, zidana vsa iz lahkega kamna in »velbana«, niti pritlična hiša pri Míhatovcu, ki so jo pred leti zamenjali z novo nadstropno, niso bile tako stare, da bi jih pomaknili v Mihaelove čase, saj nobena od njih ni starejša od baroka. Iz 12. stoletja pa se je v vasi ohranila edinole Martinova cerkev, ki prav v našem času slavi že svojo 800-letnico. Drugače pa je z imeni in z njihovo tradicijo. Ali imeni »Lahovče« in »Míhatovec« morda ne ohranjata spominov na »Laha« Mihaela, ki se je bil pred 800 leti tu naselil s svojo družino in si zraven doma postavil tudi cerkev, posvečeno francoskemu svetniku in zavetniku, kot nekakšno svojo pobožno ustanovo? Ali ni v njej morda tudi pokopan? Dosedanje raziskave, ki so pokazale njene poprej omenjene arhitekturne posebnosti, s katerimi se odlikuje pred svojimi vrstnicami, in tehniko gradnje, ki je enaka stiški, v tla doslej še niso posegle. Prav gotovo pa cerkev v Zgornji Dragi o svoji preteklosti in o zgodovini tega kraja, ki ga osvetljuje, še ni povedala vsega, kar ve. Če so si draški sv. Martin, francoski stavbenik Mihael, Lahovče in Míhatovci res v sorodu,



Pogled na Zgornjo Drago
z jugovzhodne strani

potem sta tudi umetnostna zgodovina in etnologija dokazali, da nista tako daleč vsaksebi. Stična, ta evropski spomenik zgodnje cistercijanske arhitekture na naših tleh, pa dobiva s tem svoje domače dopolnilo.

Zusammenfassung

MICHAEL, STIČNA UND LAHOVČE

Das Zisterzienserkloster Stična, gegründet im Jahre 1135, erweckt mit seiner romanischen Architektur, die in Europa eines der seltenen Beispiele einer Zisterzienserkirche nach Cluny-Hirsauer Entwurf darstellt, schon seit dem vorigen Jahrhundert das Interesse der Besucher. Der Autor, der sich mit dem romanischen Kloster in Stična schon das dritte Jahrzehnt befaßt, schneidet die Frage nach dem Baumeister Michael an, den eine Urkunde aus dem XII. Jahrhundert als »lateinischen« Menschen bezeichnet (*homo nomine Michael natione latinus arte vero cementarius*). Er sollte aus Burgund (Morimond) mit dem ersten Abt schon im Jahre 1132 gekommen sein und sein Werk in Stična mit der Einweihung der Kirche im Jahre 1156 beendet haben. Als Lohn dafür gab ihm das Kloster etwas Land und eine Behausung, in der er sich nun mit seiner Familie niederließ, nachdem er eine Einheimische, namens Matilde, geheiratet hatte und mit ihr mehrere Kinder gebar. Neben seinem Haus in Zgornja Draga baute er auch eine Kirche, die erhalten geblieben ist und die eine noch vorzüglichere Ausführung als andere Kirchen dieses Typus zu Tage legt. Im Dorf blieb in den Hausnamen die Erinnerung an diesen »Lateiner« bestehen; Leute seiner Abstammung werden von den Slowenen »Lahi« genannt. Eine Mühle führt noch heute den Namen »Lahovče«, ein Haus neben der Kirche trägt noch heute den Namen »Mihatovc«, was wahrscheinlich an Michaels Nachkommen erinnert, außerdem ist nach einer Überlieferung die Erinnerung an einen »Lah« Michael, der das Kloster von Stična erbaut haben soll, noch heutzutage lebendig.

JASENAK

Slobodan Zečević
Beograd

Pomen ove mitske biljke (*Dictamnus albus L.*), lociran na Srem, nalazi se u Vukovom Rječniku: »Kažu da uoči Spasova dne noću vile otkinu vrh jasenku; za to alosanu čeljad nose te ostave onu noć pod jasenkom metnujući kod bolesnika kolač hljeba i jednu čašu vode a drugu vina (kao večeru vili) pa sutradan ujutru kopaju pod jasenkom i šta nadju (npr. crva ili bubu kakovu), ono dadu bolesniku te izije ili u vodi popije (kao lijek koji mu je vila ostavila).«¹

Saopštenje je leksikografski kratko. Više detalja unosi napis koji je na samom početku ovog veka štampan u „Karadžiću“: »Ovo je narodu našem poznata biljka. Mnogi ne znaju kakva izgleda, ali po čuvenju je zna gotovo svaki. Ona je lekovita biljka, ali se niti pije niti na rane meće, nego njome vile leče od zlih bolesti... (sledi opis biljke i njena razprostranjenost u svetu)... Kod nas ga ima dosta oko Beograda, u ataru sela Petrijeva kod Smedereva, na Gabrovačkom brdu i Sličevići kod Niša. Cveta u mesecu maju... Kod sela Petrijeva blizu Smedereva, i samo se mesto zove „Jasenak“, gde ove biljke ima vrlo mnogo i nigde više u okolini ne može se ni struka naći. To je jedna kosa obrasla šumarcima i okrenuta zapadu. Uoči Đurđeva i Spasova dana sakuplja se na ovom mestu narod iz okoline. Biva da dodje 150 i 200 duša, koje zdravih koje bolesnih, a sve radi bolesnih, da se tu jasenkom leče i ozdravljaju. Dolazio je tu svet čak iz: Golupca, Arandjelovca, Kruševca, Soko Banje i pirotskog okruga. Uoči pomenutih praznika dođu još zarana, pa oni koji su doveli bolesnike uđu u šumicu i potraže jasenak koji je ceo. Sa najvećom pažnjom gleda se, da na biljci nijedan ni listić ni cvetak ne bude otkinut, i kada se takav jasenak nađe, obeleži se, t. j. obavije se oko njega peškir za znak da je zauzet. Tako se mora učiniti za svakog bolesnika. Pošto zađe sunce — u suton — odvedu bolesnike na obeležna i zauzeta mesta; tu im se prostre postelja, na kojoj će celu noć preležati tako, da glava bolesnika dođe pod samu biljku. Odmah više glave,

¹ Vuk Stef. Karadžić, Srpski Rječnik, Beograd 1935, kod reči jasenak.

s druge strane uza samu biljku, stavi se sud sa medom (omanji čanak), čaša vina i čaša vode. U sud sa medom metne se jedna mala pogača. Kad je sve tako spremljeno i bolesnik legao, zapali se voštana svećica, koja se obično utvrdi na zemlji. U šumici ovlada potpun tajac, jer niko ne sme ni reći progovoriti. Bolesnik ne može dugo da zaspi, a kad zaspi obično sanja o svojoj bolesti, kako vile dolaze i leče ga, pa mu čak određuju i dan kada će ozdraviti itd. (slede komentari pisca o lečenju duševnih bolesti i o reakciji prolaznika) ... Sa svakim bolesnikom mora da dođe i lice koje će bolesnik da pobratimi ili posestrimi. Ovo se pobratimstvo izvrši na samom onom mestu gde bolesnik leži, i to ovako: Bolesnik se okrene licu koje bratimi, zovne ga po imenu i kaže tri puta: »Primi Boga i Svetog Jovana, ti ostaješ moj brat doveka«, i svaki se put poljube u usta. Ako je bolesnik tako bolan, da ne može da govori, onda ovaj čin izvršava u njegovo ime rođak mu, koji naročito radi toga s njim i dode. U jutru, kad svane, odmah svi gledaju jasenak pod kojim je bolesnik noćio i ako je na njemu otkinut cvet ili listić, ili ako se nađe kakav trun u medu, vinu ili vodi više bolesnikove glave, veruje se da će bolesnik ozdraviti. To tumače ovako: Dođu, vele, vile, te načnu jasenak onome, kome je suđeno da živi, ili mu natrune vino itd. Bolesnik se odmah zalaže medom i napoji vinom i vodom, ili mu tu uslugu učini pobratim ili posestrima. Kome jasenak nije načet — neće ozdraviti. Bolesnici koji ovde dolaze i na ovaj se način leče, mahom su oni za koje narod kaže da su ‚alosaní‘, koji su nagazili na nečisto mesto ili su na nečistom mestu zaspali, ili koji boluju od uzetosti. Te se bolesti prouzrokuju nevidljivim načinom, pa se tim istim načinom moraju i lečiti. Njih mogu sa bolesnika skinuti samo nevidljive sile, a to su: vile, koje radi toga uzimaju upomoć jasenak i vrše taj posao samo uoči Đurđevdana i Spasovdana, kada se obično redovno i skupljaju. Sem ovakvih bolesnika dovode još i umno obolele, za koje narod drži da su zadahnuti ‚nečistom silom‘, dakle je opet uzrok bolesti nevidljiva sila od koje se i pomoći traže. Da se vidi koliko narod polaže veru u ovakvo lečenje i koliko još strahuje od vila i drugih đavola, da napomenem još i ovo. Svi oni sudovi, koji su bili pod jasenkom, kao i peškiri kojima su vezivani, tu se ostavljaju i niko ih ne sme dirnuti. Pričaju da je jedna Ciganka kupila te stvari, pa se odmah razbolela i sva se od rana raspala. Čovek, koji je jedne godine zbog sirotinje kupio te ostavljene stvari — oslepio je. A čovek, čije je imanje ‚Jasenak‘ bilo, hteo je da istrebi i šumicu i jasenak, pa mu se nije dalo, jer je posle kratkog vremena umro.«²

Srpski mitološki rečnik, kod reči »jasenak«, uglavnom ponavlja dva citirana saopštenja ali dodaje i nešto novo. Pominje identično verovanje koje je registrovano u Braničevu a kao praznik kada se pominje lečenje pod jasenkom pominje i Duhove.³

Postupak lečenja pod nekom biljkom nije se praktikovao samo pod jasenkom, već i u drugim slučajevima. Tako, u kopaoničkim selima u Ibru

² Mih. Bobić, Životinje i bilje u narodnom predanju — Jasenak, »Kardžić« za februar 1901, Aleksinac 1901, 41—43.

³ Špiro Kulišić, Petar Z. Petrović, Nikola Pantelić, Srpski mitološki rečnik, Beograd 1970, kod reči jasenak.

»kada se neko teže razboli, babe obično utvrde da se bolesnik negde 'name-rio' na 'Vilinsko kolo'... Onda se vilama nose 'zdravice'. Baba uzme vino u čašu, prekrije ga maramicom, pa ga u gluvo doba noći prenese preko polja gde misli da ima vila. Tako dođe do nekog gloga i uzvikne: »Poklonite život N... donela sam vam zdravice«. Zatim ostavi čašu uz glog i pokrije. Sutradan dođe na to mesto; ako u čaši bude kakvo živo biće (mrav, buba i sl.), bolesnik će ostati u životu, a ako u njoj bude kakav trun, bolesnik će umreti.⁴

B. Drobñjaković daje jednu prilično nejasnu belešku iz kosmaj-skih sela o nekoj ženi koja je donela »čas« (časť) vilama kraj izvora, one su je okusile, ostavile lek i sin joj je ozdravio. Ne kaže se od čega je sin oboleo i da li je »časť« prenoćila pod drvetom, kao i kako je izgledao »lek« odnosno njegov simboličan nagoveštaj.⁵

Na spavanje pod biljkama odnosi se i jedno saopštenje A. Petrović a. On veli da je »spavanje pod zovom zabranjeno jer je nečisto drvo ali je pod glogom dobro spavati. Navodi primer neke oduzete žene koja je u Mošorinu prenoćila pod glogom. Tokom noći, naišao je lep momak, dao joj je jabuku da pojede, pa je ozdravila. Zatim kaže da se pod crni glog na spavanje donose bolesnici uoči mladog petka. Na zemlju pod glogom prostre se ponjava, namesti se jastuk i pokrije belim čaršavom na kome nema nijedne žice u boji. Vele da one (veštice) vole samo belo. Pratioci bolesniko-vi izmaknu se dalje od gloga i tu ostanu cele noći, jer je za njih »opasno« da provedu noć pod glogom. Vele: »da one donesu lek ali donesu i bolest.« (One = to su vile, veštice i razne druge nečiste sile). Veruju da se mladi mogu uvek pre nadati leku pod glogom nego stariji. Zašto, ne umeju da objasne. Spavanjem pod crnim glogom u Mošorinu leče se mnoge nervne bolesti. Oduzeti takođe.«⁶

Čajkanović je u jednom kraćem članku pokušao da objasni suštinu običaja uz napomenu da je to nedirnut ostatak iz maglovite prošlosti našeg naroda i zanimljiv dokument i za opštu istoriju religije, utoliko što se kod drugih naroda ne može naći za njega analogije. On ističe da je inkubacija magično spavanje bolesnika u hramu ili na kom drugom mestu, za vreme koga božanstvo donosi iscelenje. Ima, međutim, kaže on, jedna vrsta inkubacije koja je specijalno naša i koja je mnogo starija od ove. Ta inkubacija se ne vrši u hramu, nego na drugom svetom mestu — pod jednom svetom biljkom. Ona je, očevidno, ostatak iz vrlo davne prošlosti, iz vremena kada srpski narod još nije znao za zidane ili od drveta sagrađene hramove. Božanstva su, kaže on, pohlepna na žrtvu i obavezna da je prime, pa je, prema tome, to i najsigurniji način da se iznudi lek, s obzirom na starinsko verovanje da je jelo od koga su okusila božanstva i demoni lekovito.⁷

⁴ Mil. Jel. Milošević, Narodne praznoverice u kopaoničkim selima u Ibru, Glasnik Etnografskog muzeja 11, Beograd 1936, 49.

⁵ Borivoje Drobñjaković, Beleške iz kosmajskih sela, Glasnik Etnografskog muzeja 20, Beograd 1957, 155.

⁶ Aleksandar Petrović, Crni glog, Glasnik Etnografskog muzeja 13, Beograd 1938, 135.

⁷ Veselin Čajkanović, Inkubacija pod jasenkom, Mit i religija u Srba, Beograd 1973, 631–633.

Čajkanovićevo mišljenje je veoma zanimljivo. No, ovaj metod poznaju i drugi narodi a analogije kod tih naroda mogu pomoći pri razrešenju ovoga pitanja i kod nas. Drugo, nadzemaljske sile nisu obavezne da prime žrtvu, već isceljuju samo one koje hoće. To će pokazati i neki detalji i uporedenja. Argumenti će se dati samo ukratko, bez ulaženja u suštinu i ukazaće se samo na najvažnije u razrešenju značenja ovog običaja.

Iz navedenih saopštenja može se izdvojiti nekoliko važnih verovanja u uzročnike bolesti i metode njihovog lečenja u paganskoj epohi naših predaka.

Jasno izlazi da su navodni prouzrokovaci bolesti zli dusi koji su, da bi kaznili prekršiocyte religijskih zabrana, ulazili u njih, remetili im um ili donosili oduzetost. U našim narodnim verovanjima se ti zli dusi označavaju kao vile, veštice ili opštım eufemističkim nazivom one, što ukazuje na njihov ženski pol a istovremeno i na njihov zao karakter. Predaja zaboravu karakteristika mnogih mitskih bića naših narodnih verovanja, spajanje i mešanje njihovih osobina do stepena kada se sačuva samo opšti pojam zloga nadprirodnog bića, opšta je osobina naših verovanja u ta bića. U ovom slučaju, pomınju se samo vile i veštice a ne druga zla mitska bića, jednostavno zato što su se druga mitska bića zaboravila. Naziv one odnosi se na zabranu izgovaranja imena zlih mitskih bića da se to ne bi pretvorilo u ekvivalent njihovog priznavanja. O kakvim se mitskim bićima ovde radi, videće se kasnije.

Drugi značajan element je kvalitet bolesnika. To su »alosanı« t. j. oni ljudi koji su oduzeti, bez moći rasuđivanja, govora ili pokreta. Njihova bolest je posledica kazne zbog prekršaja religijske zabrane, kao što su priključivanje ili prisustvo ekskluzivnim zabavama mitskih bića (igra-pesma), spavanje na »nečistim« mestima, voljno ili slučajno nepridržavanje zabrana. Verovalo se da su takvi ljudi morali biti kažnjeni oduzimanjem osnovnih životnih funkcija.

No, kažnjavanje nije moralo da donese i prestanak života, već je naročitim odnosom i ritualom moglo da bude postignuto isceljenje. To se postizalo naročitim procedurom, u određeno vreme (noć, praznik) i na određenom mestu. U našem slučaju, mesto je blizu magične biljke kojoj se pripisuju naročita svojstva u odnosu prema demonima. Pod njom se prinosi žrtva. Postupak žrtvovanja očigledno je sračunat na sticanje naklonosti nadprirodnih bića a signal koji oni daju govori da li će neko ozdraviti ili ne. Ako je to živ stvor (cvet, list, crv, buba) bolesnik će ostati živ a ako ne (trun) onda neće. Prisutne su dobro poznate žrtvene materije hleb, voda i vino. U hrišćanstvu je to pričešće (krv i telo Hristovo).

Posle konstatacije ovih bitnih činjenica, možemo se vratiti jasenku i pomoću komparacija ukazati na ona mitska bića u kojima se konkretno radi. U razrešenju ovoga pitanja mogu pomoći analogije kod susednih slovenskih naroda a naročito Bugara.

Marinov je ostavio detaljan opis ovih verovanja. Jasenak se u Bugarskoj naziva »rosen«, »rusalče«, »rosaliče« ili »rosenik«. Smatra se omiljenom biljkom rusalki koje se njome kite. Smatralo se da su rusalke na ovom svetu prisutne počev od Spasovdana i da tu ostaju tokom celog svog praznika »rusalne nedelje«. Uoči Spasovdana brao se rosen a ako bi neka

biljka ostala bez cveta, verovalo se da su ga obrale rusalke. Tada su one dobro raspoložene i milostive, pa leče bolesne. Ta vera leži u osnovi obreda da se ide pod rosen. Pod njega su išli samo takvi bolesnici koji boluju od nepoznate bolesti ili oni koji su se razboleli prošle godine za vreme »rusalne nedelje.« Ako je oboleli muško uzima ženu za posestrimu a ako je žena uzima muškarca za pobratima. To ne sme biti sopstveni muž ili žena, već neko od komšija ili prijatelja. Pobratim ili posestrima dovode bolesnika pod rosen. Iz bolesnikove kuće se donese nova zelena panica i krčag, nov peškir, lepo našaran hleb, malo vina i rakije, pečena kokoš, košulja ili čarape, što se sve ostavlja na licu mesta kao dar rusalkama. Kada se uveče dođe na mesto gde raste rosen, bolesnik legne pod biljku a pobratim ili posestrima pod istu biljku stave pomenute darove rusalkama. Zatim se pobratim ili posestrima udalji i budan čeka gluvo doba kada se pojavljuju rusalke. One tada beru rosen i mnogi strukovi ostaju bez cveta. Kada zapevaju petli, gluvo doba je prošlo. Pobratim ili posestrima odlaze do bolesnika i gledaju u panicu ili peškir ima li tamo trag od cveta ili lista biljke. Ako ima, to je znak da su rusalke bolesniku donele isceljenje a ako ne, bolesnik će bolovati i dalje ili će umreti. Bolesnik otpije malo vode iz panice i bez reči odlazi kući gde mora da stigne rano, kako ga niko ne bi video. Od iste vode bolesnik po malo pije u toku od 40 dana a malo se odvoji i za kupanje. Sve što je namenjeno kao poklon rusalkama ostavlja se u polju. Običaj se praktikovao od nezapamćenih vremena, pošto se u starim nomokanonima sreću anateme crkvenih otaca protiv »hodenia po rusaliah«. ⁸ A r n a u d o v je sakupio mnoštvo primera iz raznih krajeva Bugarske za verovanje da rusalke pomoću rosena isceljuju bolesne. Neka od tih verovanja pominju i »rusalnu caricu« koju rusalke voze u zlatnim kolima preko mesta gde raste ova biljka. Bolesni bi je čuli kako naređuje: »povratite zdravlje ovoj ženi, iscelite nogu ovom čoveku, itd.« Onima što će ozdraviti, rusalke daju znak na taj način, što cvet ili list spuste pored njega.⁹

Ove bugarske paralele, jedva da zaslužuju komentar. Očigledno je i bez dvoumljenja se može zaključiti da se radi o istom običaju i istim mitskim bićima. No, treba konstatovati, radi identifikacije oba običaja, još neke dodatne elemente. To je pre svega pobratimstvo koje se sklapa pod jasenkom ili rosenom. Ovaj je ritual veoma dobro poznat u oba naroda kao metod otkupljivanja od bolesti ili smrti. Sa lica mesta treba otići čuteći i ne osvrćući se, koji je postupak takođe veoma dobro poznat u samrtnom ritualu. Koincidencija datuma je takođe pouzdano svedočanstvo. To su Spasovdan i Duhovi, vreme kada se kod oba naroda verovalo u prisustvo rusalki na ovom svetu. Prema tome, opšti naziv o n e, vile ili vešticе, očigledno se odnosi na rusalke. To su zla mitska bića, poznata svim Slovenima, za koja se verovalo da nastaju od mladih utopljenica. One kažnjavaju ljude i žene koji se ne pridržavaju zabrana, dok su one prisutne na svetu. To je zabrana penjanja na drvo, spavanja na zemlji, kupanja u vodi, obavljanje određenih radova itd. Oduzimaju im pamet i telesnu snagu. Kažnjeno lice ostaje u

⁸ D. Marinov, Narodna vera narodni religiozni običaji, Sbornik za narodni umotvorenja XXVIII, Sofia 1914, 471–475.

⁹ Mihail Arnaudov, Studii verhu blgarskite obredi i legendi II, Sofia 1972, 193–194.

transu, dok ga igrom ne povrate (»padalice« ili »rusalje« iz narodne tradicije istočne Srbije).¹⁰

Prethodna izlaganja govore o dve stvari: ritualu pod određenim biljem koji se praktikovao kod naših predaka a svedoči i o rasprostranjenju rusalki i u onim krajevima gde se praktikovao ritual za ozdravljenje a uspomena o svojstvima i nazivu rusalki se izgubila. Takođe se naziru i svojstva bilja u našoj mitologiji. Crni glog je univerzalan apotropajon. Možda bi se ovde trebala pomenuti i verovanja u vezi sa papraću. Verovalo se da paprat cveta u ivanjskoj noći i da cvet ne sačeka jutro pošto ga oberu nadprirodna bića (vile i veštice). Ako bi čovek sedeo sa crnim jataganom u paprati te noći i sa njim stalno mahao oko sebe, sprečio bi mitska bića da oberu cvet i zadržao bi ga za sebe. Time bi stekao moć da razume sve šta govore biljke i životinje.¹¹ Sve ovo može da bude dobar doprinos studiji naše mitologije bilja, no podrobnije analize će se ostaviti za drugu priliku.

¹⁰ Slobodan Zečević, *Rusalki i todorci u narodnom verovanju severoistočne Srbije*, Glasnik Etnografskog muzeja 37, Beograd 1974, 109—139.

¹¹ Miloš Jovović, *Crnogorski prilozii, Zbornik za narodni život i običaje JAZU I*, Zagreb 1896, 101.

Résumé

LA FRAXINELLE (DICTAMNUS ALBUS L.)

L'auteur présente les croyances populaires se rapportant à une plante liée avec la mythologie — la fraxinelle. En certains jours de fête on amena, en Serbie, les malades nerveux, les paralytiques ou ceux qu'on croyait envahis par quelque démon, sous la fraxinelle et on les y laissa passer la nuit. On croyait que, pendant la nuit, les fées venaient les guérir ou les condamner à mort. On trouve ces croyances dans les régions de Srem, Podunavlje, Pomoravlje, Šumadija et dans d'autres régions. C'était à la Pentecôte et au jour de Rédemption qu'on apportait les malades sous la fraxinelle.

Se servant des analogies chez d'autres peuples slaves, surtout chez les Bulgares, l'auteur affirme, dans son hypothèse, qu'il s'agit ici d'ondines — êtres mythiques slaves — qui apparaissaient ces jours-là et apportaient aux hommes des maladies, ou bien, les guérissaient de celles qu'elles-mêmes avaient apportées.

IZDELOVANJE RUMENIH SVEČ V SOLČAVI

Sinja Zemljič-Golob
Ljubljana

»Leta 1946 sma z pokojnim Govcem Andrejem Vršnik naredila sveče na Govčovem. Zadnjokrat. Naj še omenim, da smo bili zadnji svečarji Logarski Janez, Covnikov Rok, Ramšakov Joža in jaz.«

Joža Vršnik—Robanov,
konec zapisa z naslovom *Svečarstvo*.¹

Solčavani, kamor sodijo tudi prebivalci samotnih kmetij v dolinah Robanovega kota, Logarske doline, Matkóvega kota ter pobočja Olševe, so v prvih letih po drugi svetovni vojni opustili izdelovanje sveč. Te, doma narejene sveče so smele goreti le pri pogrebnih obredih. V druge namene pa so svetili z lojenkami, ulitimi iz gamsovega loja, in s trskami, seveda pa to le do takrat, ko so začeli uporabljati petrolejke in končno elektriko iz svojih, »hišnih elektrarn«. Pri cerkvenih obredih so gorele bele sveče, ki so jih kupovali v Kamniku pri tamkajšnjih lectarjih in svečarjih. Zakaj so jih nekoč kupovali prav na Kranjskem, danes ne vedo povedati,² saj so vendar trgovali skoraj brez izjeme le s Koroško, kamor je vodil visok naravni prehod čez Pavličovo sedlo v Železno kaplo. Pot po dolini Savinje do Luč in od tod naprej je bila zgrajena leta 1894³ in so se Solčavani tako pre-

¹ Joža Vršnik-Robanov (1900–1973), Robanov kot 35, Solčava. Živel je na Robanovem pri bratu Francetu, kjer je navadno skrbel za živino, poleti pa je bil pastir v planini v Kotu. Zaradi prigovarjanja Branka Zemljiča (zdaj že pokojnega prvega solčavskega učitelja) in Tineta Orla (ured. Planinskega vestnika) je začel zapisovati v zvezke svoje spomine na šege in razne dogodke in navade, ki jih je še sam doživljal, ali pa so mu o njih pripovedovali sovaščani in pastirji. Kar je tako zapisal ali opisal, je danes v osemnajstih zvezkih, ki jih je Joža zapustil svoji nečakinji Štefki Berlot, učiteljici v Polhovem gradu. Zdaj je lastnik teh zvezkov Inštitut za slovensko narodopisje pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti.

² Pripovedovala Lucija Prepotnik, po domače Havdejeva (81 let), Robanov kot 39, Solčava.

³ Fran Kocbek, Savinjske Alpe. Celje, 1926, 110.

cej pozno trgovsko povezali s prebivalci Zgornje in spodnje Savinjske doline, pa tudi s Kranjsko čez štajerski in kranjski Rak. Vprašanje je še toliko bolj na mestu, saj je bila lectarska delavnost na Koroškem zelo razvita⁴ in bi si pri nakupu belih sveč tam prav gotovo prihranili daljšo pot v Kamnik.

Izdelovanje sveč je bila ena izmed številnih domačih delavnosti Solčavskega kota. Zveza s sosednjimi vasi in večjimi kraji zaradi geografskega položaja Solčave ni bila lahka; še težje pa je bilo pozimi, ko zaradi snežnih razmer skoraj ni bilo izhoda v svet.

Če pogledamo vse te — lahko bi rekli celo izjemne — pogoje (geografska izoliranost z vseh strani, brez prometnih zvez, ko jim tudi Savinja kot plovna pot ni mogla pomagati, ostre in dolge zime ter raztresenost kmetij . . .), v katerih so živeli Solčavani, potem ni težko razumeti, da so si vse kar se je le dalo, s spretnostjo in iznajdljivostjo naredili sami.

In del te priročnosti se kaže nedvomno v izdelovanju rumenih (mrtvaških) sveč. Res je, da so doma narejene sveče poznali tudi na Koroškem v Št. Lipšu in Podjuni⁵, vendar pa se je šega, ki je tam spremljala izdelovanje sveč, v mnogočem razlikovala od solčavske. Poleg tega je bil namen uporabe rumenih sveč v Solčavi drugačen: na Koroškem so »valjali« velike sveče: ena je bila namenjena v dar cerkvi sv. Heme, po dve so darovali cerkvi v Št. Lipšu in v Banji vasi, ena je ostala pri hiši. Najmanjša, sedma sveča je bila mrtvaška sveča . . .⁶. V Solčavi pa so — kot je bilo že omenjeno — rabile mrtvaške sveče samo pri pogrebu (v sprevodu⁷ in v cerkvi po pogrebni maši). Doma jih umirajočemu niso prižigali. In končno je bila razlika tudi v sami obliki sveč: na Koroškem so bile proti vrhu tanjše, v Solčavi pa je bila debelina sveče spodaj in pri vrhu enaka.⁸

Nabiranje darov za rumene sveče

Darove (t. j. denar) so za rumene sveče nabirali vsako drugo leto štirje fantje ali možje, vsako vmesno leto pa so za nakup belih sveč nabirali denar cerkveni ključarji. Ves solčavski kot so razdelili na dva dela, saj v enem dnevu ni bilo mogoče obhoditi vseh domačij. Tako so na žegnanjsko nedeljo »zajeli« prebivalce Solčave in Gmajne, ko so imeli v vasi procesijo. Na mestih, kjer vodijo poti do cerkve (v t. i. Benetkah, na stezi, ki vodi v cerkev iz Klobaše, pri Uresku, na vrhu cerkvenih stopnic — to so stopnice, ki so speljane po griču — in še na Ta puklasti stezi nad Mšetom), so postavili mize, na katere so zložili kupljene svečke različnih barv in velikosti, ki so jih štirje fantje delili mimoidočim, ko so šli v cerkev. Ljudje so jim v zahvalo dajali darove. Zbrani podatki na terenu kažejo, da so vsaj sto let pred drugo vojno poznali darove le v denarju, po ustnem izročilu pa je bilo tako tudi v prejšnjem stoletju in mogoče še pred tem.

⁴ Štajerski lectarji in svečarji (katalog). Lj. — SEM, 1971, 3.

⁵ Niko Kuret, Praznično leto Slovencev, IV. Celje, 1970, 344.

⁶ Prav tam, 344.

⁷ Še danes imajo navado, da razdele med pogrebce sveče (navadne, parafinske), ki jih nato prižgane nesejo v cerkev in potem položijo v izkopano zemljo ob grobu.

⁸ Jožin zapis *Svečarstvo*. Zapisano 25. 6. 1964, druga stran.

Po končani maši so se nabiralci darov zbrali v gornji sobi pri Šturmu v Solčavi, kjer so ob jedi, enem samem litru vina in pogovoru prešteli denar. Iz zapiskov Robanovega Jože lahko razberemo, da so navadno zbrali dovolj denarja, s katerim so kupili voščin za dve leti. Kar je ostalo, so naložili v pošto hranilnico.

Drugi del prebivalcev so obiskali na dan sv. Mihaela, ko so pobirali darove po solčavskih kmetijah. Datum 29. september je bil trdno določen in ga niso nikdar spreminjali, ne glede na vreme ali kakšne druge objektivne ali subjektivne vzroke. Zakaj prav ta dan, Mihelovo, ko pa so vendar drugod, kjer so tudi poznali podobno šego (že Valvasor omenja podobno šego zbiranja od Miklavževega do Svečnice,⁹ na Notranjskem in v Brkinih o božičnih praznikih¹⁰), zbirali le v adventnem času in o božiču? Vemo, da je imel sv. Mihael nalogo pospremiti duše rajnikov na oni svet.¹¹ Mogoče bi bilo tudi v našem primeru sklepati na kakšno zvezo med dnevom tega svetnika in zbiranjem darov za mrtvaške sveče.¹²

Na Mihelovo so si tako štirje svečarji »razdelili« raztresene solčavske kmetije in prosili z besedami: »Za svečo prosim v imenu Device Marije« in »Boglonaj in Devica Marija«. ¹³ Pravi, da so bili štirje zato, da je vsak obhodil enako število domačij, t. j. dvanajst, saj jih je bilo v Solčavi in njeni okolici vse do druge svetovne vojne vedno enako — 48. Poudariti moram, da so bili svečarji vedno fantje iz premožnejših kmečkih družin, navadno kasnejši gospodarji.¹⁴ Tudi Joža sam je zapisal: »Ko sem prvič šel šestnajstleten fant od hiše do hiše... Prevzel sem to častno dolžnost za Knezovim Janezom, ki je padel v prvi svetovni vojni.«¹⁵ Pri tej šegi so sodelovali vedno isti: šele ob smrti ali visoki starosti katerega izmed svečarjev, je delo lahko prevzel kdo drug, ki so ga ostali trije izvolili. Za nabrani denar so nakupili voščin. Nekaj voščin pa so ob nakupu darovali čebelarji sami.

Priprava

Nakupljene voščine so fantje nesli na Ramšijo, h kmetu Ramšaku. Pred prvo svetovno vojno in po njej je prekuhaval in s tem pretopil voščine v čisti vosek Ramšakov France, po njegovi smrti je z delom nadaljeval sin Joža. Prekuhavanje je zahtevalo veliko dela predvsem za to, ker so bile voščine večinoma stare, v takih pa je veliko različnih primesi in strdi, ki jih je treba izločiti. V kotel je naložil voščin, dolival vodo in kuhal. Strd

⁹ J. V. Valvasor, Die Ehre... II/8, 472–474 (= Rupel, 181).

¹⁰ Niko Kuret, PLS, IV, 344.

¹¹ Niko Kuret, PLS, III, Celje, 1970, 14.

¹² Gustav Gugitz, Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs. Zweiter Band, Wien 1950, 80–81 in 110: Ponekod v Evropi so pobirali satovje na Jernejevo (v srednjeveški Franciji darovanje voska cerkvam, iz tega so potem delali t. i. Jernejeve sveče). Če pa izzamemo, da so rumene sveče »mrtvaške« in in jih gledamo le kot svetilo, potem bi našli s tem neko drugo zvezo, saj na sv. Mihaela začenjajo z delom ob luči.

¹³ Jožin zapis *Svečarstvo*.

¹⁴ Niko Kuret, PLS IV, 344: Na Koroškem so delali sveče vedno le gospodarji sami.

¹⁵ Jožin zapis *Svečarstvo*.

se je v vodi stopila in se s tem ločila od voska. Stare voščine so dale zelo malo prečiščenega voska. Nove (rabili so jih leto ali dve) pa so bile skoraj brez primesi, vendar takih čebelarji niso radi prodajali, saj so jih še lahko uporabljali. Iz enega kilograma starih, nerabnih voščin so dobili navadno do 20 dkg čistega voska, iz enega kilograma novih pa bi ga stopili tudi do 90 dkg.

Ko je bil vosek prečiščen in so bili iz njega narejeni »kolači«, so se fantje dogovorili za dan, ko naj bi se zbrali na Ramšiji. Sveče so valjali navadno v januarju, saj so morale biti narejene do Svečnice, ko so jih blagoslovili.

Valjanje sveč

Joža Robanov v svojem zapisu pripoveduje takole: »Vsak je prinesel s seboj kos mesa za kosilo. Tudi za čaj in vino smo se oskrbeli, ker je bila pri delu sveč vročina kar precejšnja, zato tudi žeja, pa čeprav smo delali sveče pozimi. Ramšakovi so nam pri delu radi pomagali in s hvaležnostjo se spominjam pokojne Ramšakove matere, ki je za svečarje tako materinsko skrbela.

Še preden smo se zbrali, je imel pokojni Ramšakov France s pripravo mi polne roke dela. Po Francetovi smrti pa sedanji Ramšak Joža. Krušna peč je bila že vroča, okrog peči so bile napravljene police za gretje voska, tudi miza je bila že prislonjena k peči. Če miza ni bila dovolj ogreta, je vosek otrpnil, preden je bila sveča gotova.

Na narobe obrnjenem velikem mizarskem obličju — ophavniku — je eden oblal kolače voska, ker je bilo tanke oblance veliko lažje ogreti kakor debelejšje kose. Te kose sta dva grela pri peči, gnetla in vagala na 20 dkg. Stenj smo včasih napravili iz domače hodne (lanene) preje, pozneje pa iz kupljene pavole. Narezali smo primerno dolge niti in jih potegnili skozi raztopljeni vosek, da so bile povoščene, primerno trde in da so se v sveči dobro spojile z voskom.¹⁶

Havdejeva mati iz Robanovega kota mi je zatrjevala, da lanene preje niso nikdar uporabljali za »taht« (iz nem. der Docht = stenj), ker je zelo slabo gorel. Tudi Vršnikova Micka st. in Robanov France sta trdila, da so uporabljali bombažno prejo, ker je le-ta veliko bolje gorela. Da je bombažna celuloza boljša kot lanena, je razumljivo, saj je prva čista, medtem ko ima druga v stebelnih vlaknih še druge primesi. In končno se bombaž pri temperaturi taljenja zažge, lanena vlakna pa zoglejijo¹⁷ in se pepel, ki ostaja, nabira na sveči.¹⁸

Menim pa, da kemične lastnosti obeh prej le niso bile odločilne pri izbiri stenja. Brez dvoma so sprva uporabljali lan, saj so ga Solčavani gojili doma, medtem ko so bombaž začeli kupovati šele kasneje. Med obema vojnama so počasi opuščali gojitev lanu in končno je po zadnji svetovni vojni

¹⁶ Prav tam.

¹⁷ Ivo Marinc, Tehnologija tekstila za poklicne šole oblačilne stroke. Lj., TZS, 1971, str. 15.

¹⁸ Povedal Jakob Krba v čič, svečar in medičar v Ljubljani, Trubarjeva 55.

bombaž popolnoma spodrinil lan, kar vse je nedvomno vplivalo tudi na izbiro snovi za stenj.

Stehtan in topel vosek sta dva fanta vsak posebej valjala z gladkimi deskami na mizi, ki so jo medtem večkrat premazali z lojem, da se vosek ni prijemal. Da se topljeni vosek ne bi vpiljal tudi v obleke svečarjev, so si opasali delovne predpasnike, ki so jih po končanem delu nosili za bolj umazana domača dela.

Ko je bil razvaljani vosek približno 20 cm dolg in je imel primerno debelino, sta naredila z lesenim nožem (prav tako prepojenim z lojem) zarezo, kamor sta vložila »taht«. Stenj sam je bil seveda nekoliko daljši od 20 cm. Lepo so ga potisnili v sredino cele sveče tako, da so ga skupaj z voskom zatisnili ter zavili z desno roko naprej in z levo nazaj (kot pri ožemanju perila). Z lesnim klinom so naredili na spodnjem delu sveče luknjo za svečnik. Z desko so nekajkrat povaljali po sveči, da so jo s tem zgladili in sveča je bila narejena. Sveče so polagali na okensko polico, kjer so zaradi mraza kmalu otrpnile.

Ob delu v vroči hiši ni bilo časa za odmor, še manj za malico. Razumljivo pa je, da so veliko pili: čaj, kompot iz suhega sadja. Za vse to je, kot je že zapisal Robanov Joža, skrbela gospodinja na Ramšiji, ki jim je ob koncu dela skuhala kosilo in večerjo hkrati. K mesu, ki so ga fantje prinesli s seboj, je vedno dodala še domačo hrano.

»Preden so bile vse priprave končane, se je kazalec na uri pomaknil že daleč naprej. Po končanem delu smo še kako uro posedeli, pokramljali in se ohladili, ker tako razgreti nismo smeli na mraz. Vselej smo bili veseli, kadar smo bili z delom sveč gotovi. Saj nam je to dalo nekaj skrbi in precej truda. Posebno veselje pa je svečar občutil v cerkvi, če so sveče, delo njegovih rok, lepo gorele.«¹⁹

Z letom 1946 je bilo konec svečarije v Solčavi. Izmed zadnjih štirih svečarjev živi le še Ramšakov Joža, ki pa zaradi bolezni ne more več spregovoriti o nekdanjem delu. Žal. Iz pogovora z nekaterimi ljubljanskimi svečarji pa lahko sklepam, da podobnega načina izdelovanja sveč pri nas v Sloveniji niso poznali.

¹⁹ Jožin zapis *Svečarstvo*.

Terenski zapisi so nastali leta 1976 po pripovedovanju: Robanovega Franceta, 77 let, Robanov kot 35, Solčava; Havdejeve matere (Lucije Prepotnik), 81 let, Robanov kot 39; Micke Prodrik (vulgo Vršnikove), 60 let, Robanov kot 37.

Zusammenfassung

DIE ERZEUGUNG GELBER KERZEN IN SOLČAVA

Die Erzeugung gelber Kerzen war eine der zahlreichen Heimarbeiten des Solčava-Winkels. Die gelben oder Totenkerzen brannten nur bei Begräbnissen; zur Beleuchtung wurden Talglichter, Späne, Petroleumlampen, später auch elektrischer Strom aus »Hauskraftwerken« verwendet. Zuhause erzeugte Kerzen waren zwar auch in Kärnten bekannt, doch waren die Art und Weise der Erzeugung und der Zweck der Anwendung vollkommen unterschieden von jenen, die im Gebiet von Solčava in Gebrauch waren.

Am Michaelstag besuchten vier Burschen die Einödhöfe und sammelten Geldbeiträge zum Ankauf von Wachswerk; die Dorfbewohner gaben ihre Spenden am Kirchweihsonntag vor der Kirche. Nachdem für das gesammelte Geld bei den Imkern die nötige Menge Wachswerk gekauft war, wurde dasselbe gereinigt, durchgeknetet und zu runden Kuchenformen geformt. Die Kerzen wurden sodann im Jänner von den Burschen gewalkt. Sie mußten bis zum Lichtmeßtag bereit sein, da sie geweiht wurden.

Nach dem zweiten Weltkrieg, im J. 1946, hörte die Kerzenerzeugung in Solčava auf. Einige der einstigen Erzeuger sind der Meinung, daß die derartige Art und Weise der Kerzenerzeugung anderswo in Slowenien unbekannt war.

SODELAVCI TEGA ZBORNIKA — COLLABORATOIRES HUIUS VOLUMINIS

- Rosica Angelova-Georgijeva, prof., ul. Persenk 15, blok 15, vhod A, Sofija 7 (B)
- Mirko R. Barjaktarović, prof. univ., Teslina 4, 11000 Beograd
- Angelos Baš, dr. habil., znanstv. sodelavec SEM, Smoletova 18, 61000 Ljubljana
- Pavle Blaznik, dr., znanstv. svetnik SAZU, Jamova 52, 61000 Ljubljana
- Giovanni B. Bronzini, prof. univ., Via Nicolai 29, 7021 Bari (I)
- Tone Cevc, dr., v. znanstv. sodelavec ISN SAZU, Kajuhova 13, 61235 Preserje
- Alberto M. Cirese, prof. univ., Piazza Capri 11, Roma (I)
- Jože Dular, ravnatelj Belokranjskega muzeja, 68330 Metlika
- Majda Fister, Na jami 5, 61000 Ljubljana
- Stane Gabrovec, dr., znanstv. svetnik Nar. muzeja, Hajdrihova 24, 61000 Ljubljana
- Ivan Gams, prof. univ., Pohorskega bataljona 185, 61000 Ljubljana
- Evel Gasparini, prof. univ., Via Folgore 31, Padova (I)
- Milovan Gavazzi, prof. univ., Socialističke revolucije 62/II, 41000 Zagreb
- Helge Gerndt, prof. univ., Institut für dt. und vergl. Volkskunde, Ludwigstr. 25, 8 München 22 (D)
- Jože Gregorič, prof., žpk., Bevke 42, 61360 Vrhnika
- Béla Gunda, prof. univ., Egyetemi Néprajzi Intézet, Debrecen 10 (H)
- Jože Kastelic, prof. univ., Zvonarska 7, 61000 Ljubljana
- Bratko Kreft, prof. univ., podpredsednik SAZU, Novi trg 3, 61000 Ljubljana
- Naško Križnar, kustos muzeja, Delpinova 11, 65000 Nova Gorica
- Spiro Kulišić, prof., Jedrenska 2, 11000 Beograd
- Zmaga Kumer, dr., znanstv. svétnica ISN SAZU, Kristanova 10, 61000 Ljubljana
- Lino Legiša, dr., znanstv. svetnik SAZU, Vrhovčeva 4, 61000 Ljubljana
- Rado L. Lenček, prof. univ., Columbia University, New York, N. Y. 10027 (USA)
- Helena Ložar-Podlogar, mr., v. strok. sodelavka ISN SAZU, Velnarjeva 3, 61000 Ljubljana
- Dušan Ludvik, prof. univ., Privoz 5 A, 61000 Ljubljana
- Marija Makarovič, dr., muzejska svetovalka SEM, Prešernova 20, 61000 Ljubljana
- Milko Matičetov, dr., znanstv. svetnik ISN SAZU, Langusova 19, 61000 Ljubljana
- Vilko Novak, prof. univ., Rožna dolina C. V/31, 61000 Ljubljana
- Peter Petru, dr., ravnatelj Narodnega muzeja, Pod hrasti 73, 61000 Ljubljana
- Mirko Ramovš, prof., višji strok. sodelavec ISN SAZU, Titova 295, 61000 Ljubljana
- Georg R. Schroubek, prof. univ., Waldpromenade 44/II, 8035 Gauting bei München (D)
- Mitja Skubic, prof. univ., Tržaška 51, 61000 Ljubljana
- Viktor Smolej, prof., Valvasorjeva 5, 61000 Ljubljana
- Jože Stabej, Titova 21, 61000 Ljubljana
- Marija Stanonik, asistentka ISN SAZU, Bijedićeva 6, 61000 Ljubljana
- Fanči Šarf, kustodinja SEM, Prešernova 20, 61000 Ljubljana

Jaroslav Šašel, dr., znanstveni svetnik SAZU, Langusova 17, 61000 Ljubljana
Sergej Vilfan, prof. univ., Mirje 23, 61000 Ljubljana
Robert Wildhaber, prof. univ., Peter Ochs - Str. 87, 4059 Basel 24 (CH)
Pavle Zablatic, prof. univ., Rebhuhnweg 28, 9020 Celovec/Klagenfurt (A)
Marijan Zadnikar, dr., Gorkičeva 16, 61000 Ljubljana
Slobodan Zečević, dr., Etnografski muzej, Studentski trg 13, 11000 Beograd
Sinja Zemljič-Golob, strok. sodelavka ISN SAZU, Langusova 23, 61000

Za znanstveno vsebino svojega prispevka odgovarja vsak avtor sam.

UREDNIŠKI ODBOR je deloval v tile sestavi:

Dr. Tone Cevc, dr. Zmaga Kumer, dr. Niko Kuret (vendar gl. str. 6),
dr. Milko Matičetov in dr. Valens Vodusek.

Mimo naše volje ostaja še v veljavi zadnji stavek uredniškega pojasnila v
zborniku Traditiones 4, str. 380.



TRADITIONES 5—6, 1976—1977 — Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje —
Uredil Milko Matičetov — Izdala Slovenska akademija znanosti in umetnosti v
Ljubljani — Natisnila Tiskarna »Jože Moškrič« v Ljubljani — 1979 — Naklada
1000 izvodov



SYNOPSIS OF DISSERTATIONS

UDC 39.001(=863):92 Kuret Niko
012 Kuret Niko

THE ETHNOLOGICAL WORK OF NIKO KURET Vilko Novak

At the beginning of this 'Miscellanea' there is an evaluation of the contribution to ethnology made by Niko Kuret (b. 24. 4. 1906 in Trieste). Within the framework of his diverse interests in games — in the broadest sense of the word — he dedicated his life's work to folk drama, traditional puppets, to the 'Stehvanje', a chivalrous game, transplanted into rural surroundings. Even after the publication of 'Annual festivities of the Slovenes' (1965—1971), he still deals with folk customs. He is particularly attracted to Masks, and a comprehensive work on Slovene folk masks from his pen is eagerly awaited. It only remains to mention also his efforts in the field of ethnological films, the rest being eloquently dealt with in the

BIBLIOGRAPHY OF THE ETHNOLOGICAL PUBLICATIONS OF NIKO KURET,
compiled by Helena Ložar-Podlogar.

UDC 712.071.3:39(=867)

CHILDREN'S GAMES IN BULGARIAN FOLKLORE Rosica Angelova-Georgijeva

This contribution is a condensed presentation of children's games, whether they be ceremonial or entertaining, containing dramatic and theatrical elements. The author draws attention, among other things, to the fact that performers are, at the same time, also directors, and further to their wonderful ability to adapt to the various roles, their mastery improvisation and constant striving, by all available means, for dramatic effect.

UDC 908.497.11(093.2)
930.22(497.11-37)»13«

THE PLAY DISTRICT IN THE FOURTEENTH CENTURY Mirko R. Barjaktarović

From the deed given by Stevan of Dečani in 1330 to the monastery of Dečani presenting it with several villages and mountain pastures in the Plav district, on the upper reaches of the Lim River, it is possible to draw, with some confidence, inferences as to the administrative, economic, social and ethnological characteristics of the area. During the Turkish period much was changed and the author had difficulty in finding continuity in the names of the villages, mountain pastures, and people of the former 'great road', the natural line of communication between mediaeval Zeta and Serbia.

UDC 333.3(497.12-18)»1918/1941«

OWNERSHIP OF LAND AND WORK ON IT IN SLOVENSKE GORICE BETWEEN THE WORLD WARS Angelos Baš

From the belle lettres of Ignac Koprivec 'Kmetje včeraj in danes' (Peasants Yesterday and Today, Maribor, 1939; with the subtitle 'Ethnographic Essays from Slovenske Gorice'), the author has collected material dealing with the ownership of land and work on it during the years between the wars; information which is either unknown or little known to today's ethnologists.

UDC 347.939.5(497.12-16):39

ETHNOGRAPHIC SELECTION FROM SEVENTEENTH CENTURY JUDICIAL RECORDS IN SKOFJA LOKA Pavle Blaznik

Court records, not infrequently, contain data from which ethnology may also draw information. The author cites several cases of murder, quackery, counterfeiting of money, and marital infidelity which were tried before the court of Skofja Loka.

UDC 850-14 Leopardi G. 1.091
THE KIRGIZI AND LEOPARDI
Giovanni Battista Bronzini

The author analyses the relation between the lyric poem of *Canto notturno d'un pastore errante dell'Asia* (1829-1835) by Leopardi and its literary source, *Voyage d'Orenbourg à Boukhara* by the Russian traveller, G. de Meyendorf, published in the Paris *Journal des Savans* in September 1829. Leopardi was particularly attracted by the mention of the Kirgizi which appealed to his romantic inclinations.

UDC 730.023.1.067.2(497.12):688.72
CHILDREN'S ANIMAL TOYS — 'BUŠE' (COWS)
Tone Cevc

Up until the last war, here and there, in the mountain areas of Slovenia (Velika Planina, Zakojca) children played with small, roughly-carved wooden cows a hand span in height. The author compares material collected in Slovenia with similar European toys, attempting in this way to clarify the original function of such wooden animal figures.

UDC 398.91
OBSERVATIONS ON PROVERBS OF PREFERENCE
Alberto Mario Cirese

The author has submitted some proverbs of the type 'rather A than B' for analysis of form and meaning, and shows us how to remove any doubt when one has the choice between two boons or two conditions of something good or bad.

UDC 398.332.472(=563)
NOTES ON SHROVETIDE CUSTOMS IN METLIKA
Jože Dular

The earliest descriptions of Shrovetide customs in Metlika date from the first half of the nineteenth century. Before the last war the festival lasted for several days; in the post war period only three notable Shrovetide presentations remain. While the most characteristic of the customs, in older times, was the pulling of a block of wood, in later times they are characterized by allusions to more modern events at home and throughout the world.

UDC 738.6.031.1(=1.234.32)
PRESENT PROBLEMS OF SITULA ART
Stane Gabrovec

The phenomenon of the situla demonstrates that the inhabitants of the southern edge of the Eastern Alps also accepted new culture and valuable ideas, which had originated in the already established Mediterranean cultures. These people were incapable of independently developing those ideas, and so remained unchanged in the prehistoric world.

UDC 730.023.1.142/043(497.12)»18«
DOOR CARVING IN GORENJSKO
Majda Fister

The authoress introduces some previously unknown, self-taught carvers who, mainly in the nineteenth century, decorated wooden entrance doors with decorative plant and animal motifs, sometimes also with realistic figurative motifs. She has discovered four groups of masters, whose works are spread throughout almost the whole of Gorenjsko.

UDC 808-63-311:551.442
MYTHS ABOUT CAVES AND WATERS OF THE KARST
Ivan Gams

From the Slovene speaking area, the author cites a list of caves bearing mythical names (after the devil, hell, and the like). It includes caves from which water either pours forth into the light of day, or sinks from sight. Traces of cult worship can be found in some dry caves — at least as far as people can remember — but more frequently these caves were used as hiding places or for temporary shelter.

UDC 793.31:293.2
THE LABYRINTH DANCE ('Winding Game')
Evel Gasparini

The 'labyrinth' dance, known on the Moluccan island of Ceram, in the Carpathian Mountains, and in the Balkans, is a symbolic indication of death and resurrection. The preservation of this dance by the Slavonic people is proof, in itself, that its roots must have been established among them even in pagan times.

UDC 394.001.1
THOUGHTS ON FESTIVITIES IN MODERN TIMES
Helge Gerndt

The author raises a series of questions relating to public festivities yesterday and today. He concludes that, if there is not an absence, there is at least insufficient data available for an analysis of festivals and makes some concrete suggestions as to how this problem may be tackled. He takes as his starting point the 'celebrators', and analytically distinguishes between the collaborators, participants and on-lookers.

UDC 392.51(=81)
A SOUTH-WESTERN SLAVIC PRENUPTIAL CUSTOM
Milovan Gavazzi

In the 'kajkavski' dialect region of northern Croatia, among the eastern Slovenes beyond the Mura and Raba Rivers, among the Croats of Gradišče (Burgenland), in western Slovakia, Moravia, and Bohemia, and even scattered throughout Poland, the old custom, most often referred to as 'going asking' is preserved, the future bride informs her kinfolk of her intention to marry, asks them to approve her choice, and receives gifts. The author concludes that this custom is a remnant of the former common Panonian-Slavic heritage, from the time preceding the separation of western and eastern Slavs by the Hungarians.

UDC 394(=863)17(093.32)
USES AND ABUSES OF THE KRKA VALLEY IN 1770
Jože Gregorič

In his address, 'Instructio pastoralis', from the year 1770, F. Taufferer, abbot of the Stična Monastery, mentions, among other things, certain abuses of those days which the priests of the Krka Valley should suppress, and customs which should be replaced by better ones. The author has extracted this material of cultural history and ethnology and presents it to us here.

UDC 39(=945.11)
SEMOTIC PROBLEMS IN HUNGARIAN FOLK CULTURE
Bela Gunda

The author cites several systems of signs from Hungarian folk culture. (A sign is a bearer of information and has a traditional role in the behaviour in the individual and of groups). Examples were found in folk costumes, wooden grave markers, folk architecture, in methods of communication between shepherds, and in legal and amorous spheres. He finally establishes what is, in these signs, of primary importance for ethnology.

UDC 398.87.001.32(=863)
THE GOLDEN HEN WITH CHICKENS
Jože Kastelic

The author demonstrates a possible link between the old Slovene folk song 'Meljavšica' and 'The Golden Hen with Seven Chickens' (of Mediterranean origin, most probably dating from the seventh century), which is preserved in the Cathedral of Monza in Italy. The possibility of transfer and transformation are founded on a frappant parallel: Nestor's Cup, Iliad IX, 632-637 from the eighth century BC — the cup from Grave IV, Necropolis A at Mycenae, sixteenth century BC, from the excavation of A. Schliemann.

UDC 886.3-292 Suster-Drabosnjak A. 1-06
THE DRAMATIC STRUCTURE OF DRABOSNJAK'S 'COMEDY OF THE LOST SON'
Bratko Kreft

The author has placed Drabosnjak's folk drama ('Comedy') under the microscope and divided it accordingly into acts. About the author of the play (1768-1825), a simple peasant from the Slovene part of Austrian Carinthia, he says that he was a self-taught dramatist and compares him to his contemporary A. T. Linhart.

UDC 398.332.472(=863)(453.18)
'BLUMARJI' OR 'PUSTOVI'?
Naško Križnar

The author presents the costume of the young men who, on Shrove Tuesday, perform the ritual of running through the village of Crni vrh (Montefosca) in 'Venetian Slovenia' (Italy). He criticises earlier presentations of this custom and the terminology for participants. He supposes that 'Blumarji' is more recent and an onomatopoeia derived from the sound of the bells — 'blum-blum'.

UDC 293.2:808.1-313

'DABOG' AND THE HEAVENLY GOD IN THE LIGHT OF NEW RESEARCH
Spiro Kulišić

The author deals with some Slavonic (prechristian) names for god: Bog, Dabog, Dažbog, Svarog, Svarožić... He also refers to philological questions, though the focus of his work is mainly a more modern view of the meaning, function, solar or lunar character of this or that ancient Balkan and Slavonic god. Thus, in his opinion, Gasparini's characterization, *deus otiosus* is more appropriate for Dabog.

UDC 398.82(=863):614.842.82

THE SONG OF THE WATCHMAN AMONG THE SLOVENES
Zmaga Kumer

The article treats the customs, the cries and songs of the watchman among the Slovenes. The phenomenon in itself and some examples from other nations are also mentioned as comparative material.

UDC 886.3-522 Svetokriški J. 1.08

A MARGINAL NOTE TO SVETOKRISKI
Lino Legiša

From the works of the baroque Slovene preacher, T. Lionelli (clerical name: Janez Svetokriški, five books, 1692-1707), the author draws attention to the vivacity of several of his tales, especially those about women and their frailties. The tales mentioned are in form close to the diction of folk tales, their direct thematic sources as yet unknown.

UDC 398.87(=863):091(472.51-81)

ON DIALECTALLY MIXED TEXTS OF ORAL TRADITION
Rado L. Lencek

The paper presents a new version of the ballad 'Kralj Matjaž Rescues His Own Captive Wife' (from the unpublished Baudouiniana in the AN SSSR Archives in Leningrad) and an attempt at a phonemic analysis of its text, whose linguistic features contradict the information on its geographical provenience.

UDC 398.332.472(=863)

SHROVETIDE ON THE BANJSICE PLATEAU
Helena Ložar-Podlogar

This contribution presents today's Shrovetide rituals on the Banjšice Plateau (western Slovenia), traditional and more modern Shrovetide figures, according to their exterior appearance and function, and parallels in other areas of Slovenia.

UDC 793.31(497.12/.13):398.33

ON THE FLIGHT OF THE CRANES (Salutory poems and dances)
Dušan Ludvik

In some places, throughout Slovenia and Croatia, the flight of the cranes was greeted with a lively song and dance, a quite accidental remnant of the ancient crane dances. Metric analysis permits an attempt at reconstruction of the choreography. From the point of view of content they are perhaps reminiscent of the ancient fable (wolf: crane), of the oriental motif of 'sacred birds', and perhaps of the old belief that when the cranes fly over the country they drop stones, sand, gold coins and the like.

UDC 391(=863)

WHAT THE COSTUME OF PREDGRAD IN POLJANE VALLEY TELLS US
Marija Makarovič

The authoress deals with the peasant costume in Predgrad at Kolpa from the end of 19th century onwards. Although since the first world war the peasant costume in Predgrad has changed under the influence of the city one, some characteristics of it are preserved up to today.

UDC 808.62/.63-312.1

NAME, POETIC AND RITUAL TRANSFER OF 'BEDENICE' IN SLOVENIA AND CROATIAN ISTRIA
Milko Matičetov

In the first chapter of this ethnobotanical study, the author has collected, localized, commented on and grouped according to meaning, and the like, some 120 popular names for *Narcissus poeticus* L., especially for the naturally occurring *Narcissus radiiflorus* Salisb. The study is continuing.

UDC 726.825.045.032.77(497.12-12)

A HOUSE-SHAPED URN WITH A ROOSTER STATUETTE ON IT FROM KAPLJA VAS NEAR TRŽIŠČE

Peter Petru

In 1976 the uncovering of a small rooster, from the stonework of a Roman grave (2nd century), near Tržišče in Dolenjsko, turned the author's thoughts to the symbolism of such statues from ancient graves to the steeples of today's farm houses.

UDC 793.31(497.12-12):398.332.416

ST. JOHN'S DAY DANCES IN PREDGRAD

Mirko Ramovš

The main dances on St. John's Day (27th December) in the village of Predgrad in Bela Krajina were the kolo 'Pobeležo pole' and 'Na trumf'. The author concludes that the festivity and the dances were introduced by the Uskoki, people who fled before the Turks from Bosnia and Croatia to Bela Krajina in the sixteenth century.

UDC 395.82(=85)»1949/1957«

GREETINGS FOR HOLIDAYS AND PERSONAL CELEBRATIONS

Georg R. Schroubek

The author expounds some ideas on the greetings exchanged on various holidays and on letters as a possible ethnological source. By way of example, he takes some extracts from letters written — in Czech — by a simple woman from Prague between 1949—1957.

UDC 805.0-087-541.251(497.12/13)

COMPARISON, THE FIRST DEGREE OF METAPHOR

Mitja Skubic

The source of a metaphor is the comparison of persons, animals, articles, concepts, with regard to particular characteristics. This first degree of metaphor is elucidated by the author from material collected in northwestern Istria from Italians speaking the Venetian dialect.

UDC 398.21(=863)

A TRAGIC NIGHT JOURNEY BECAUSE OF A BET

Viktor Smolej

The type AT 1676 B (Clothing caught in Graveyard. Man imagines something terrifying is clutching him and dies of fright) has been represented in the manuscript for the Index of Slovene Tales, in four versions. The author brings two more to our notice, which he found in recently-published texts.

UDC 059.001.32(497.12)»1741«

SOURCES OF 'NOVA CRAINSKA PRATICA NA LEJTU 1741'

Jože Stabéj

The first handbooks for farmers were obviously taken from German originals, but until now it has been impossible to trace their real source. Latest discoveries show that the handbook mentioned in the title corresponds, except in some small details, to the German *Bauern Calendar 1734*, which was printed in Landshut in Bavaria by the printer S. Golowitz.

UDC 398.541(=863)(453.18)

THE VENETIAN-SLOVENE PASTORALE 'NAŠ BOŽIC' (OUR CHRISTMAS)

Marija Stanonik

This contribution deals with the first Venetian-Slovene dramatic text which, in structure and design, falls within the field of folk literature. The dramatic story deals with the problem of emigration from Venetian Slovenia, with a specific social aim.

UDC 392.12:613-058

THE CONFINEMENT AND CARE OF INFANTS IN THE LIGHT OF SOCIAL HYGIENE STANDARDS

Fanči Šarfi

This contribution acquaints us with conditions before the advent of labour wards when women gave birth at home. Low standards of domestic culture, bad hygienic conditions and older methods of birth by kneeling squatting or sitting on a low fireside stool are described.

UDC 930.271 = 71(497.12-81):01:33/35(093.5)

ADITUS AD AQUAM

Jaroslav Šašel

The author examines two epigraphical monuments from the 1st and 2nd century A. D. (CIL III 15053, CIL V 715 = *In. It. X 4, 340*) illustrating Roman juridical and economic practice, which concern pastorship, common pasture land and transhumance in Slovenia and its surroundings.

UDC 392.51:340.13.01

ARE MARRIAGE CUSTOMS A SOURCE OF LEGAL HISTORY?

Sergij Vilfan

Marriage customs which have been documented, only in more modern traditions, can be attributed to determined earlier periods and regions only in a very general way, for instance, the latter middle age as a whole and a very broad ethnic group. Sometimes, we are entitled to expect more, for instance, signs indicating continuity of courtship from the time of the settlement onwards, raise the question of the extent, in practice, of the rights of the landlord to make marriage decisions on behalf of his dependents.

UDC 398.221

ANIMAL PARADISE AND ANIMAL HEAVEN

Robert Wildhaber

This contribution speaks of an animal paradise as a place of refuge for live animals, a heaven to which only some dead animals are admitted (cock, hens, geese, horses). The evidence is almost entirely from the German language area, particularly from the Swiss and Austrian Alps, although the author has found parallels in antiquity (Vergil's *Aeneid*). Finally the author raises the question of the ethnological treatment of animal cemeteries in European and American cities.

UDC 398.2(=3)(436.6):091 = 863

A NEW SLOVENE MANUSCRIPT ABOUT AHASVER

Pavle Zablaticnik

The manuscript was found by the author in 1959 in the home of the Slovene peasant writer Andrej Schuster Drabosnjak (1768-1825) near Vrba (Velden in Carinthia, Austria). It contains a story which is completely different from Drabosnjak and Puhwalder's narration about the wandering Jew, Ahasver. This new version was translated from German by Thomas Wenzel, a distant relative of Drabosnjak and perhaps even his contemporary.

UDC 92:726:11:39(=863)

MICHAEL OF STIČNA IN LAHOVČE

Marijan Zadnikar

This article deals with the French architect Michael, who, in the twelfth century built the Cistercian monastery at Stična (Sittich) and the nearby church of St. Martin, and mentions traditions connected with him and preserved in house and field names.

UDC 398.33(=86):615.89

THE 'JASENAK' (*Dictamnus albus* L.)

Slobodan Zečević

The author presents the popular beliefs connected with the plant 'jasenak' (hart's eye, burning bush, dittany) (*Dictamnus albus* L.) from the area of Serbia and Bulgaria. At a certain time in spring, when 'jasenak' is in flower, patients were taken to the woods to spend the night beside the plant in the hope of a cure.

UDC 665.18(497.12-17)

THE PRODUCTION OF YELLOW CANDLES IN SOLČAVA

Sinja Zemljic-Golob

The production of yellow candles was one of the many domestic activities of the lonely alpine farms of the Solčava region. It finally died out in the years following the second world war. The article tells us about the collection of gifts for the yellow candles, preparation for the work, and the work itself.

- (7) Boris Orel: Bloške smučiči (*Summary: The skis from Bloke*). Ljubljana 1964. 184 pag. din 19.—
- (8) Ivan Grafenauer: Spokorjeni grešnik (*Zusammenfassung: Das slowenisch-kroatische Lied vom bussfertigen Sünder*). — Zmaga Kumer: Slovenski napevi legendarne pesmi »Spokorjeni grešnik« (*Zusammenfassung: Slowenische Melodien des Legendenliedes vom bussfertigen Sünder*). Ljubljana 1965. 159 pag. din 41.—
- (9) Ivan Grafenauer: Marija in brodnik (*Zusammenfassung: Das slowenisch-kroatische Volkslied »Maria und der Fährmann«*). — Zmaga Kumer: Legendarna pesem o »Mariji in brodniku« z glasbenega vidika (*Zusammenfassung: Das Legendenlied von Maria und dem Fährmann. Seine musikalische Gestalt*). Ljubljana 1966. 160 pag. din 37.—
- (10) Alpes Orientales (V) Acta quinti conventus de ethnographia Alpium Orientalium tractantis, Graecii Slovenorum 1967. Ljubljana 1969, 304 pag. din 15.—

Zbirka se nadaljuje — *Series continuatur*

B. GRADIVO ZA NARODOPISJE SLOVENCEV
MATERIALIA AD ETHNOGRAPHIAM SLOVENORUM SPECTANTIA

- (1) Vinko Möderndorfer: Ljudska medicina pri Slovencih (*Medicina popularis Slovenorum*). Ljubljana 1964, 431 pag. din 50.—

Zbirka se nadaljuje — *Series continuatur*

C. RAZPRAVE (= R) — DISSERTATIONES

Separatov (1—8) ni, na prodaj so celotni zvezki »Razprav« — Separata 1—8 emi non possunt, emenda sunt volumina completa »Dissertationum«

- (1) Ivan Grafenauer: Matije Murka znanstvena pot (*Zusammenfassung: Des Matthias Murko wissenschaftlicher Weg*). R 2. Ljubljana 1956. Pag. 5—30. din 18.—
- (2) Ivan Grafenauer: Zmaj iz petelinjega jajca (*Zusammenfassung: Der Drache aus dem Hahnen-Ei*). R 2, Ljubljana 1956, pag. 311 do 333 din 18.—
- (3) Zmaga Kumer: Slovenske prireditve srednjeveške božične pesmi Puer natus in Betlehem (*Zusammenfassung: Slowenische Fassungen des mittelalterlichen Weihnachtsliedes Puer natus in Betlehem*). R 3, Ljubljana 1958, pag. 65—164 din 11.—
- (4) Vilko Novak: Struktura slovenske ljudske kulture (*Résumé: La structure de la culture populaire slovène*). R 4, Ljubljana 1958, pag. 5—34 din 10.—
- (5) Ivan Grafenauer: Bogastvo in uboštvo v slovenski narodni in irski legendi (*Zusammenfassung: Reichtum und Armut im slowenischen Volkslied und irischer Legende*). R 4, Ljubljana 1958, pag. 37—99 din 10.—
- (6) Milko Matičetov: Kralj Matjaž v luči novega slovenskega gradiva in raziskovanj (*Zusammenfassung: König Matjaž im Lichte neuen slowenischen Stoffes und neuer Forschung*). R 4, Ljubljana 1958, pag. 101—155 din 10.—
- (7) Ivan Grafenauer: Neték in »Ponočna potnica« v ljudski pripovedki (*Zusammenfassung: Ungedeih und »Nächtliche Wandrerin« in der Volkssage*), R4, Ljubljana 1958, pag. 157—200 din 10.—

- (8) Niko Kuret: Ljubljanska igra o paradizu in njen evropski okvir (*Zusammenfassung: Das Ljubljanaer Paradeisspiel und sein europäischer Rahmen*). R 4, Ljubljana 1958, pag. 203—252 din 10.—
- (9) Jože Stabéj: Staro božjepotništvo Slovencev v Porenju (*Zusammenfassung: Die alten Wallfahrten der Slowenen am Rhein*). R 6/4 Ljubljana 1965, pag. 141—214, sep. din 14.50
- (10) Jože Gregorič: Kurnikova parodija k pesmi Koseskega »Kdo je mar?« (*Zusammenfassung: Vojteh Kurnik und seine Parodie »Kdo je mar?« [Wer ist es denn?]*, R 6/2, Ljubljana, pag. 36—68, sep. din 6.—

Zbirka se ne nadaljuje, nadomešča jo zbornik »TRADITIONES« — Series DISSERTATIONUM volumine X^o finita est et his actis, quae TRADITIONES inscribuntur, continuatur.

D. ZUNAJ ZBIRK — EXTRA SERIES

- (1) Rožice iz Rezijske (*Rosulae e Resia*). Nabral in presadil Milko Matičetov. S podobami povezal Miha Maleš. Zal. »Lipa«, Koper — Založništvo tržaškega tiska, Trst — Inštitut za slovensko narodopisje pri SAZU, Ljubljana 1972, str. 208, 8^o
- (2) Zverinice iz Rezijske (*Bestiolae e Resia*). Ujel in udomačil Milko Matičetov. S podobami približala Ančka Gošnik-Godec. Mladinska knjiga, Ljubljana — Založništvo tržaškega tiska, Trst — Inštitut za slovensko narodopisje pri SAZU. Ljubljana 1973, 243 str.

E. PERIODIKA — COMMENTARII PERIODICI

- (1) GLASNIK Inštituta za slovensko narodopisje SAZU (*Bulletin de l'Institut des Traditions Populaires auprès de l'Académie Slovène des Sciences et Ex-Arts*). Vol. I: 1956-67 pošel — emi non potest. Izdajanje »Glasnika« je z l. 1957 prevzelo »Slovensko etnografsko društvo« (Ljubljana, Wolfova 8), do zdaj je izšlo 13 letnikov — *Hos commentarios edendos Societas ethnographica slovenica (Slovensko etnografsko društvo 'Yu-61000 Ljubljana, Wolfova 8) curavit. Eius cura et sumptibus commentarii dicti (GLASNIK Slovenskega etnografskega društva) vigent: adhuc edita sunt volumina II—XIV.*
- (2) »TRADITIONES« 1. Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje — *Acta Instituti ethnographiae Slovenorum*. Ljubljana 1972 din 90.—
- (3) »TRADITIONES« 2. Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje — *Acta Instituti ethnographiae Slovenorum*. Ljubljana 1973. din 160.—
- (4) »TRADITIONES« 3. Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje — *Acta Instituti ethnographiae Slovenorum*. Ljubljana 1974 din 220.—
- (5) »TRADITIONES« 4. Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje — *Acta Instituti ethnographiae Slovenorum*. Ljubljana 1975 din 330.—

Naročila in pojasnila na naslov —

Titulus officii praenotationibus permutationibusque quaerendis:

Slovenska akademija znanosti in umetnosti — Biblioteka
 Novi trg 5/I — Yu-61001 Ljubljana
 p. p. 323 — Tel. 23 961